

التأسيس الائتماني لعلم المقاصد

طه عبد الرحمن





التأسيس الائتماني
لعلم المقاصد

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهياً وتاريخياً كمكون رئيس من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «**وقف نهوض لدراسات التنمية**» في ٥ يونيو ١٩٩٦م كوقف عائلي -عائلة الزميع في الكويت- وتم تسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «**نهوض**» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «**نهوض**» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسيّ أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

التأسيس الائتماني لعلم المقاصد

طه عبد الرحمن



الكتاب: التأسيس الائتماني لعِلم المقاصد

المؤلف: طٰه عبد الرحمٰن.

الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث.

الطبعة: الأولى ٢٠٢٢م بيروت ـ لبنان.

الآراء التي يتضمّنها هذا الكتاب لا تعبِّر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نهوض للدراسات والبحوث

مركز نهوض للدراسات والبحوث

الكويت ـ لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز نهوض للدراسات والبحوث

عبد الرحمٰن، طٰه

التأسيس الائتماني لعِلم المقاصد. / تأليف: طٰه عبد الرحمٰن.

(٥١٢)ص، ١٧ × ٢٤سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 052 - 5

التأسيس الائتماني لعلم المقاصد. ٢. مقاصد الشريعة الإسلامية. ٣. أصول الفقه. ٤. الائتمانية.

أ. عبد الرحمن، طه (مؤلف). ب. العنوان.

مركز نهوض للدراسات والبحوث

تأسس «**مركز نهوض للدراسات والبحوث**»، كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «**مجموعة وقف نهوض لدراسات التنمية**» التي تأسست في الكويت عام ١٩٩٦م.

يسعى المركز إلىٰ المشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أم اختلفت مع توجهاته، والإسهام في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

يقول الله تعالىٰ في كتابه العزيز:

﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾.

صدق الله العظيم

الآية ٨١، سورة آل عمران



محتوى الكتاب

الموضوع	الصفحة

الباب الثاني

تأسيس الإرادة علىٰ ميثاق الاستئمان

الباب الثالث

تأسيس التزكية علىٰ ميثاق الإرسال

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

المدخل

سؤال المشروعية

هل عِلْم المقاصد علم مشروع؟

لو اعتبرنا مدىٰ اتساع الاشتغال بمجال المقاصد الشرعية، لبدا السؤال: **هل علم المقاصد علم مشروع؟** سؤالا غريبا، لا سيما وأن بعضهم يرىٰ أن الأمر قد قُضي، إذ، في نظرهم، استوىٰ هذا العلم علما مستقلا ومستغنيا بنفسه؛ فله، كما لسائر العلوم، موضوع محدَّد، وهو: «مقاصد الشارع»، ومنهج مقرَّر، وهو: «الاستقراء المعنوي»[1] ومسائل قطعية، وهي: «الكليات المصلحية»؛ والواقع أن هذا السؤال لا يزداد إلا إلحاحا في حالة الاعتقاد باكتمال «علم المقاصد»، تحديدا لموضوعه وتقريرا لمنهجه وتفريعا لمسائله، بل إن هذا الإلحاح يبلغ غايته لو أن «علم المقاصد» حصَّل، بالفعل، اكتماله، ولم يُقتصَر علىٰ مجرَّد اعتقاد هذا الاكتمال.

---

(١) الاستقراء باصطلاح الشاطبي؛ وسوف نفصل الكلام فيه في الفصل العاشر.

فعمل المقاصدي، في مجمله، يؤول إلىٰ **الحكم** علىٰ كل مقصد استخرجه من دليل واحد أو أكثر بأنه «**مراد الشارع**» من الحكم الذي شرَعه كما إذا قال: «**هذا ما أراد الشارع**»؛ وواضح أن هذا الحكم ينزل رتبةً غير رتبة حُكم الشارع، أمر أو نهيا أو إباحة، إذ هو **حكم علىٰ حكم الشارع**، ومقتضىٰ الحكم علىٰ الحكم غيرُ مقتضىٰ الحكم؛ وإذا كان حكم الشارع، بحسب المقاصدي، يمكن تعليله، لزم أن يكون حكم المقاصدي علىٰ حكم الشارع أوْلىٰ بالتعليل، لأن الشارع مستغنٍ بحكمه عن حكم غيره وبمراده عن مراد غيره، بينما المقاصدي لا يستغني بحكمه عن حكم ربه، ولا بمراده عن مراد ربه؛ إلا أن التعليل في حالة حكم الشارع غير التعليل في حالة الحكم علىٰ حكم الشارع، إذ التعليل في الحالة الأولىٰ عبارة عن «بيان المقصود» أو عبارة عن «**تقصيد**»[1]، بينما التعليل، في الحالة الثانية، عبارة عن «بيان الأساس»، أو قل، كما سيتضح، عبارة عن «**تأسيس**»؛ والفرق بين «التقصيد» و«التأسيس» هو أن «التقصيد» يكشف «**شرعية**» الحكم، بينما «التأسيس» يكشف «**مشروعية**» الحكم.

لذلك، يبدو أن هذين الفعلين يرِدان علىٰ نفس القول، وهو: «**هذا مراد الشارع**»؛ فقد يُنظر إلىٰ هذا القول علىٰ أنه تقصيد وكفىٰ،

---

(١) واضح أننا لا نستعمل هنا مصطلح «التقصيد» بالمعنىٰ الذي استعمله به الشاطبي، وهو استخدام الرأي المذموم في كشف المقصود من كلام الشارع.

أو يُنظر إليه علىٰ أنه تقصيد يتطلب تأسيسا[1]؛ فالنظر الأول جواب عن السؤال: **هل هذا المراد شرعي؟** أو، بتعبير آخر، هل هذا هو ما أراد الشارع من حكمه؟ والنظر الثاني جواب عن السؤال: **هل القول بهذا المراد مشروع؟** أو، بتعبير آخر، هل الادعاء بأن هذا هو مراد الشارع ادعاء مقبول؟ فـ «سؤال الشرعية» هو «سؤال القانون»، في حين «سؤال المشروعية» هو «سؤال القَبول»؛ و«القبول» قد يوافق «القانون» أو يخالفه، لأن «القانون» إلزامي، بينما «القبول» اختياري.

ولما كان الشاطبي لا تشغله إلا شرعية الحكم، لم يتعدَّ بهذا القول، أي «هذا مراد الشارع»، رتبة «التقصيد» وإن كان قد استعمل مصطلحه هذا في سياق التحذير من آفة تفسير القرآن بالرأي والتجاسر علىٰ كلام الله، إذ يقول في كتاب **الموافقات**: «أن يكون علىٰ بال، من الناظر والمفسر والمتكلم عليه، أن ما يقوله **تقصيد** منه للمتكلم، والقرآن كلام الله، فهو يقول: بلسان بيانه: «هذا مراد الله من هذا الكلام»، فليتثبت أن يسأله الله تعالىٰ: من أين قلت عني هذا؟ فلا يصحّ له ذلك إلا ببيان الشواهد»[2]؛ فالمراد بـ «الشواهد» هنا الأدلة التي تُثبت «شرعية» المقصود الذي ينسبه الناظر لله ﷻ، وليست الأُسُس التي ينبني عليها الحُكم بهذا المقصود والتي تورِّثه «المشروعية».

وقد يقال: «إن المقاصدي لا يحكم بنسبة المقصود إلىٰ الشارع، فلا يحتاج إلىٰ تأسيس حكمه»؛ فقد جاء في كتاب **مراصد**

---

(١) وقد نفرق بينهما كتابة بأن نجعل التقصيد هو القول: «هذا مراد الشارع» والتأسيس هو القول: [«هذا مراد الشارع»] (بإدخال معقوفين).

(٢) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٣، ص٤٢٤.

الصلاة في مقاصد الصلاة لقطب الدين القسطلاني ما نصه: «المتكلم في هذا المقام وظيفته إبداء علة مناسبة للحكم، لا أنه يحكم بأن ذلك مقصود الشارع، وقد تكون علة أخرىٰ له لم يقع العثور عليها علمها الشارع وجهلها هو فلا يكون مخالفا، بل موافقا في تأكيد إلزام الحجة بقوله للعقول»(١)؛ والصواب أن قول المقاصدي: «هذا المقصود علة مناسبة للحكم الشرعي» حكم بالمعنىٰ العقلي لا غبار عليه، إذ الحكم ليس إلا نسبة أمر لأمر آخر، إيجابا أو سلبا؛ وهذا القول نسَب إلىٰ المقصود الشرعي العلِّية نسبة موجَبة، فيلزم أن يكون حكما موجَبا؛ وهذا الحكم الموجَب علىٰ الحكم الشرعي يستلزم وجود مسوّغ له يجعله حكما مشروعا.

وقد يقال أيضا: «إن المقاصدي لا يُكلَّف إلا بما يظنه صوابا، ولا يُطالَب بإدراك الحق في نفس الأمر، وحينئذ، لا يحتاج إلىٰ تأسيس ظنه» كما إذا قال: «أظن أن هذا المقصود علة تناسب الحكم الشرعي»؛ وهذا أيضا لا يصح، إذ «الظن» هو كذلك حكم بالمعنىٰ المنطقي، إذ هذا القول، هو الآخر، ينسب إلىٰ مقصود الشارع **علِّية مظنونة** نسبةً موجَبة، فيلزم أن يكون حكما موجَبا علىٰ الحكم الشرعي؛ وبهذا، يتطلَّب التأسيسَ كما يتطلَّبه الحكم المبني علىٰ «العلم»(٢).

والحاصل أنه لا حكم، ظنيا كان أو قطعيا، علىٰ الحكم الشرعي، إلا ويستلزم تحصيل المشروعية له؛ وإذا كان الفقيه

(١) القسطلاني، **مراصد الصلاة في مقاصد الصلاة**، ص٣١.

(٢) «العلم» مستعمل هنا بالمعنىٰ الذي يضاد به «الظن».

المقاصدي مطالَبا بهذه «المشروعية»، فذلك لأنه **يدعي نوعا من «الحاكمية الشرعية»**؛ ويبدو أنه لا أحد من الأصوليين بلغ مبلغ الشاطبي في وصف **حاكمية الفقيه المقاصدي**(١) كما جاء ذلك في استدلاله علىٰ المسألة الأولىٰ في **مبحث الفتوىٰ**، وهي: «المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ»، إذ كان نص دليله العقلي عليها والذي نورده بتمامه هو:

«أن **المفتي شارع من وجه**، لأن ما يبلغه من الشريعة، إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول، فالأول يكون فيه **مبلغا**؛ والثاني يكون فيه قائما مقامه في **إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع**؛ فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده، فهو من هذا الوجه **شارع واجب اتباعه والعمل علىٰ وفق ما قاله**، وهذه هي **الخلافة** علىٰ التحقيق، بل القِسم الذي هو فيه مبلِّغ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها علىٰ الأحكام، وكلا الأمرين راجع إليه فيها، فقد قام فيها مقام **الشارع** في هذا المعنىٰ [. . .] وعلىٰ الجملة، **فالمفتي مخبر عن الله كالنبي وموقع للشريعة علىٰ أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي، ولذلك سموا بأولي الأمر**»(٢).

---

(١) سمَّىٰ ابن القيم الحاكمية المقاصدية **بالتوقيع عن الله**، ويقول في كتابه **إعلام الموقعين**: «وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلىٰ المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسماوات؟» ج١، ١٥.

(٢) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٤، ص٢٤٤-٢٤٦.

واضح أن حاكمية الفقيه المقاصدي[1] تمثَّلت، في هذا النص، بحقوق، بل **بسُلَط** متفاوتة الرتب أعطيت للفقيه الشارع؛ ومعلوم أنه لا أعظم من حاكمية الشارع؛ وهذه السلط، إجمالا، ثلاث:

إحداها، سلطة التبليغ عن الله.

والثانية، سلطة إنشاء الأحكام.

والثالثة، سلطة وجوب اتباع هذا الفقيه، قولا وعملا.

وقد حرص الشاطبي، إبرازا لحاكمية الفقيه المقاصدي، أن يصفه بـ «خليفة الشارع»، بحيث تكون لهذا الفقيه **سلطة خلافة الشارع، تبليغا واجتهادا وولاية**؛ بل اعتبر الشاطبي هذه السلطة هي **الخلافة الحقيقية**، إذ جمع فيها بين السلطتين: التبليغية والتدبيرية أو، إن شئت قلت، العلمية والسياسية؛ وخصَّ اسم «أولي الأمر» بهؤلاء الفقهاء المقاصديين.

لئن كنا نوافق الشاطبي في إسناده صفة الخليفة -أي الحاكم الجامع لأمر التبليغ والتدبير- للفقيه المقاصدي، فإننا لا نوافقه في تشبيهه بالنبي، إذ أن تبليغ النبي تبليغ عن الله، بينما تبليغ المقاصدي هو تبليغ عن النبي، أي **تبليغ التبليغ عن الله**، إلا أن يُحمَل «التبليغ» في حق النبي علىٰ معناه الحقيقي، وفي حق الفقيه علىٰ معنىٰ مجازي، بحيث يكون دالا علىٰ مجرد «**التبيين**»؛ ومهما كان الأمر، فشتان ما بين التبليغين: النبوي والفقهي؛ كما أن إنشاء النبي للأحكام وحي من الله، بينما **إنشاء هذا الفقيه اجتهاد بالعقل**، إلا أن يُحمَل «الإنشاء» في حق النبي علىٰ معناه الحقيقي، وفي حق الفقيه

(١) معلوم أن «المفتي» الذي يتحدث عنه الشاطبي فقيه مجتهد.

علىٰ معنىً مجازي، بحيث يكون دالا علىٰ مجرد «**الاستنباط**»؛ وأيا كان الأمر، فشتان ما بين الإنشائين: النبوي والفقهي.

وعلىٰ الرغم من مكانة الحاكمية العظمىٰ التي يضع فيها الشاطبي الفقيه المقاصدي، فإنه، في استدلاله عليها، لم يتطرق قط إلىٰ «المشروعية» التي تستوجبها هذه الحاكمية، وإنما اقتصر كلامه علىٰ **شرعيتها**؛ إذ اكتفي بإيراد بعض النصوص الشرعية المتداولة بهذا الشأن منها الآية الكريمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[1]؛ والحديث الشريف: «إن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورِّثوا دينارا ولا درهما، وإنما ورثوا العلم».

والظاهر أن السبب في سكوت الشاطبي عن المشروعية، مع بالغ وعيه بمدىٰ سلطان الفقيه المقاصدي، يرجع إلىٰ كونه سلك مسلك السابقين من علماء المسلمين في النظر إلىٰ «حاكمية» الفقيه، إذ غلب عليهم الاهتمام بـ «سؤال الشرعية»، بل كانوا يردّون «المشروعية» إلىٰ «الشرعية»: فكل ما هو شرعي، في نظرهم، مشروع؛ وكل ما ليس له سبب إلىٰ الشرع لا يُعدّ مشروعا، بل يكون ممنوعا، بدليل وصفهم الحكم الشرعي بـ «المشروعية» ومقابلتهم مفهومَ «المشروع» بـ «المحظور» أو «الممنوع» أو «الحرام»، باعتباره ضدّا له؛ والحال أن «المشروع»، كما حددناه، مرادف لـ «المقبول»، بحيث يكون ضدّه هو «المردود» أو «المرفوض»؛ و«المقبول» يُتوصَّل إليه بمعيار آخر غير «الأمر» أو «النهي» كما في «الشرعية»، لأن أصله الاختيار.

---

(١) سورة **النساء**، الآية ٥٩.

من هنا، يتضح أن السبب في إهمال «المشروعية» هو، على الحقيقة، طلبُها في مستوىٰ من مستويات «الدين» غير المستوىٰ الذي ينبغي أن تُطلب فيه، إذ طلبوها في «البلاغ النبوي» من جهة **بيانه للأحكام المنزَلة**؛ والحال أن هذه الأحكام تُمكِّن من تحصيل «الشرعية» **وحدها**؛ أما تحصيل «المشروعية»، فيتعيّن طلبُها في هذا البلاغ من جهة أخرىٰ، وهي جهة **إخباره بحصول الخطاب الإلهي للإنسان قبْله**؛ إذ أخبرنا أن الله ﷻ **خاطب الإنسان قبل ورود التبليغ أكثر من مرة وبأكثر من صورة**، فيكون التبليغ عبارة عن **تذكير** بالخطاب الإلهي السابق، داعيا إلىٰ تطبيق ما تضمَّنه هذا الخطاب من واجبات لبست لباس الأوامر والنواهي في طور «التبليغ»؛ لذلك، توجَّب أن نُفرِّق بين طورين في صلة الله تعالىٰ بالإنسان: «**طور الخطاب الإلهي**[1]» و«**طور التبليغ النبوي**»؛ فقد ذكرنا أن «حفظ التبليغ» يورّث «الشرعية»، فلنبيّن كيف أن «حفظ الخطاب» يورّث «المشروعية».

لقد تقرر أن المقاصدي **حاكم**، سواء اعتبرنا حاكميته ناتجة عن سلطانه العلمي وحده أو وسَّعنا هذه الحاكمية كما وسَّعها الشاطبي، فجعلناها تشمل كذلك سلطانه التدبيري؛ والحكمُ، أيا كان، يصير ادعاء محضا متىٰ استبد فيه مدّعي الحكم بإرادته، ولم يرجِع إلىٰ إرادة المحكوم عليه في قبوله حاكما؛ وأبرزُ صورة لهذا الرجوع إلىٰ

---

(١) «الخطاب» هنا ليس بالمعنىٰ الذي يستعمله به الأصوليون، أي المتعلق بأحكام الأفعال، اقتضاء وتخييرا وإباحة.

إرادة المحكوم عليه إبرام عقد تدبيري بينه وبينه يرتضي المحكوم عليه، بموجبه، أن يكون مدّعي الحكم حاكما بشروط مخصوصة؛ وهذا الرضىٰ المباشر من لدن المحكوم عليه، بالذات، هو الذي يمنح لحكم هذا الحاكم مشروعيته.

وكذلك الأمر بالنسبة للحكم العلمي، فحكم الفقيه المقاصدي علىٰ الحكم الشرعي يكون ادعاء صريحا لولا أن الإله سبحانه قِبل انتصابه حاكما علىٰ أحكامه؛ وتمثَّل هذا القبول الإلهي فيما يشبه العقود التدبيرية، إذ **خاطبَ** الإله الإنسانَ بغير طريق التبليغ، وأخذ عليه عهودا مصيرية، مرتضيا إياه، بموجبها، شاهدا بربوبيته وحافظا لأماناته ومبلّغا لرسالاته؛ وسمى هذه العهود العظيمة التي سوف نبسط الكلام فيها بإذن الله باسم «**المواثيق**»؛ وهذه «المواثيق الخطابية» التي أشبهت «الاتفاقات»، تكريما للإنسان، والتي تضمنَّت الرضىٰ الإلهي، جعلت من حكم الفقيه المقاصدي علىٰ الحكم الشرعي حكما **مشروعا**؛ وبهذا، يكون هذا الفقيه قد استمد سلطان الحكم علىٰ الحكم الشرعي من القبول الإلهي الأصلي الذي سبق وجود هذا الحكم؛ فلولا القبول الإلهي السابق لحاكمية الفقيه، ما وُجد الحكم الشرعي الذين وُضع بين يديه، ذلك لأن القبول تعلَّق، في الأصل، بالائتمان علىٰ هذا الحكم عند نزوله، والائتمانُ عليه سبَق هذا النزول؛ فيتضح أن **وجود «المشروعية» سابق علىٰ وجود «الشرعية»**.

لهذا، ينبغي **تأسيس** حاكمية الفقيه المقاصدي، لا علىٰ «الشرعية» التي يعطيها طور «التبليغ النبوي»، وإنما علىٰ «المشروعية» التي يعطيها طور «الخطاب الإلهي»، متمثّلا في المواثيق المأخوذة

من الإنسان، تهييئا له لتلقي الشرائع علىٰ فترات متعاقبة؛ ونطلق علىٰ هذا التأسيس اسم «**التأسيس الائتماني**» لحاكمية الفقيه المقاصدي.

ولما تبيَّن أن «المشروعية» التي تتطلَّبها أحكام الفقيه المقاصدي أمر خطابي، لا تبليغي، بينما الأحكام الشرعية التي ينظر فيها أمر تبليغي، لا خطابي، فقد تعيَّن أن نفرِّق بين حالتين اثنتين من أحوال صلة الإنسان بربه، وهما: **حالة أخْذ المواثيق** التي حصل فيها «الخطاب الإلهي»، مزوِّدةً أحكام الفقيه بـ «المشروعية» المطلوبة قبل وجود هذه الأحكام نفسها، إذ مشروعيتها هي من سابق مشروعية حاكميته؛ **وحالة تنفيذ المواثيق** التي حصل فيها «التبليغ النبوي»، مزوِّدةً الأحكام المنزَلة بـ «الشرعية» المقرَّرة؛ لهذا، اصطلحنا علىٰ تسمية الحالة الأولىٰ بـ «**حالة المواثقة**»، والحالة الثانية بـ «**حالة المعاملة**».

ولا لوم علينا إن نحن لم نَخُض في «حالة المواثقة» خوضنا في «حالة المعاملة»، إذ يكفي أن نقدِّر، بموجب ما بلَّغنا به نبيُّنا، سبْق وجودها؛ أما متىٰ حصل هذا الوجود علىٰ وجه التعيين وأين وكيف، فهذا ما نحن في غنىٰ عنه؛ فإذا كان الإنسان قد قبِل أن يتوهّم، بفضل غزارة خياله، وجود عقود بين أفراده لم تُبرم ولن تُبرم لكي يضفي مشروعية مختلَقة علىٰ مؤسساته، فأوْلىٰ به أن يقبَل أن يُقدّر، بفضل حصافة عقله، مواثيق أخذَها منه ربه، وهو الموصوف بأكمل الكمالات، إنعاما عليه، واستخلافا له؛ فما الظن بالمؤمن الذي يوقن بخصوصية هذا الإنعام والاستخلاف!

ويمكن أن نجمل المسائل التي أدار عليها الفقيه أحكامه في ثلاث رئيسة هي عبارة عن صلات، أولاها، **صلة الشريعة**

بـ «**الفطرة**»، إذ انبنت الشريعة علىٰ الفطرة؛ والثانية **صلة الشريعة بـ «الإرادة»**، إذ حمَلت الشريعة مقاصد الشارع واستدعت مقاصد المكلف، **وصلة الشريعة بـ «التزكية»**[(١)]، إذ تضمَّنت الشريعة مصالح المكلفين وتولَّت صلاحهم؛ فلنسم هذه الموصولات الثلاثة: «الفطرة» و«الإرادة» و«التزكية» بـ **أركان حاكمية الفقيه المقاصدي**؛ لهذا، فإن مشروعية هذه الحاكمية تقتضي تأسيس الأحكام بشأن هذه الأركان علىٰ «**حالة المواثقة**»؛ وتتمثل هذه الحالة في **مواثيق غليظة** أخذها الله، جل وعلا، من الإنسان، نسميها بـ «**مواثيق الربوبية**»[(٢)]، وهي تختلف باختلاف هذه الأركان؛ فهناك ميثاق أول خاص بـ «الفطرة» عُرِف باسم «**ميثاق الإشهاد**»؛ وميثاق ثان خاص بـ «الإرادة» عُرف باسم «عرض الأمانة»، ونطلق عليه اسم «**ميثاق الاستئمان**»، وميثاق ثالث خاص بـ «التزكية» (أو قل «الإصلاح») عُرف باسم «أداء الرسالة»، وندعوه «ميثاق الإرسال».

ثم لـمّا كانت «المشروعية» تختلف عن «الشرعية»، وجب التفريق بين نوعين من التأسيس: «**التأسيس الائتماري**» الذي يورّث «الشرعية»، و«**التأسيس الائتماني**» الذي يورّث «المشروعية»؛ وقد تعاطىٰ بعض المقاصديين التأسيسَ الائتماري لأحكامهم المقاصدية بأشكال مختلفة وأقدار متفاوتة، ، فأسسوا الشريعة علىٰ «الفطرة»، باعتبارها **كلها ترجع إلىٰ الأحكام الفطرية** أو أسسوها علىٰ «الإرادة»

---

(١) نستعمل «التزكية» و«الصلاح» بمعنىٰ واحد ولو أن المقاصديين فرقوا بينهما، إذ جعلوا «الصلاح» أعم و«التزكية» أخصّ، وسوف يأتي، في الفصل الحادي عشر، مزيد التحليل للعلاقة بين المفهومين.

(٢) سوف يأتي بيان السبب المقتضي لهذه التسمية.

باعتبارها **كلها تدور علىٰ مقاصد الشارع والمكلف** أو أسَّسوها علىٰ «التزكية» باعتبارها **كلها تتعلق بمصالح العباد**؛ أما التأسيس الائتماني، فيتعدىٰ هذه الرتبة، إذ **يؤسّس التأسيسَ الائتماري نفسه**، فيَبني «الفطرةَ» -أو قل «أحكام الفطرة»- علىٰ «ميثاق الإشهاد»، كما يبني «الإرادةَ» -أو قل «أحكام المقاصد»- علىٰ «ميثاق الاستئمان»، وأخيرا يبني «التزكيةَ» -أو قل «أحكام المصالح»- علىٰ «ميثاق الإرسال».

لذلك، تعيَّن أن نُقسّم هذا البحث إلىٰ ثلاثة أبواب، كل باب منه يختص ببيان كيف أن كل واحد بعينه من هذه الأركان الثلاثة يتأسس علىٰ واحد بعينه من هذه المواثيق بما يجعل أحكام الفقيه بصدده، لا شرعية فحسب، بل أيضا مشروعة.

فتولى الباب الأول تأسيس «الفطرة» علىٰ «ميثاق الإشهاد»، فميَّز «الفطرة» من «الغريزة»؛ إذ «الغريزة» عبارة عن جملة الدوافع النفسية والميولات الطبيعية، بينما «الفطرة» عبارة عن جملة القيَم الأخلاقية والمعاني الروحية؛ كما بيّن كيف أن الأصل، في تحصيل الإنسان لهذه القيم والمعاني، هو الأسماء الحسنىٰ التي تعرَّف بها الله تعالىٰ إلىٰ بني آدم يوم إشهادهم علىٰ ربوبيته؛ وانتهىٰ إلىٰ تقرير أن «القيمة» مفهوم قرآني أصيل لا يمكن لأي علم شرعي أن يستغني عنه، ناهيك عن «علم المقاصد» الذي همُّه التوصلُ إلىٰ حكمة التشريع.

كما تولى الباب الثاني تأسيس «الإرادة» علىٰ «ميثاق الاستئمان»، فناقش مختلف المعاني التي حُمِل عليها لفظ «الأمانة»، متّبعا معايير مخصوصة في تحديد مدلولها أفضت إلىٰ أن «الأمانة»

تدل، بالأساس، علىٰ معنىٰ «الإرادة»، وأن هذه «الإرادة» عبارة عن **إرادة المِلك**، فكل مراد يراد مِلْكه؛ كما بحث وجهين أساسيين لـ «لإرادة الإنسانية» هما: «الإرادة اللغوية» المتمثلة في امتلاك معاني القول، و«الإرادة الشعورية» المتمثلة في امتلاك قصود الفعل، وحلّل مراتبها الأربع، وهي: «الباعث» و«العزم» و«النية» و«الإخلاص».

وأخيرا، تولىٰ الباب الثالث تأسيس «التزكية» علىٰ «ميثاق الإرسال»، فوضَّح أن الإرادة الإلهية تجلت بالمصالح الدنيوية والأخروية التي يراد بها **تزكية** الإنسان بما هو **إنسان عالمي**، وأن هذه المصالح الشرعية **تُدرَك بالفطرة**، ولا يُحتاج في تبيُّنها إلىٰ التوسل بالاستقراء، وذلك لسببين، أحدهما أن «مبدأ المصلحة» ليس مجرد مقصد من المقاصد العملية، وإنما هو القانون الذي تتحدد به «**العقلانية العملية**»؛ ومِثلُ هذا القانون العملي لا يكون إلا حقيقة فطرية؛ والسبب الثاني أن القيم التي تتحدد بها الماهية الأخلاقية للإنسان تلازم هذه المصالح الشرعية علىٰ الدوام، ولا مصدر تُؤخذ منه هذه القيم إلا الفطرة؛ ثم لمّا تبيَّن أن المصلحة عبارة عن **وعاء** القيمة، والقيمة عبارة عن **نور** المصلحة، فقد تعيّن وضع تقسيم جديد للمصالح يأخذ بعين الاعتبار القيم التي تحملها المصالح وتستنير بها، بحيث يكون بديلا من التقسيم الخماسي المعهود للمصالح الضرورية، والذي فاته استثمارُ مضامينها القيمية.

والله نسأل أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه تعالىٰ، وأن يبارك فيه وينفع به؛ والله يقول الحق، وهو يهدي السبيل.

١٥ رجب ١٤٤٣هـ

الموافق ١٧ فبراير/ شباط ٢٠٢٢م

طه عبد الرحمن

الباب الأول

تأسيس الفطرة علىٰ ميثاق الإشهاد

الفصل الأول

تأسيس الشريعة على الفطرة

لقد تعدَّدت الفهوم والفروض في بيان مفهوم «الفطرة»[1] بِما جعل هذا المفهوم يبدو، علىٰ الرغم من وروده في سياق قرآني لا لبس فيه، وكأنه مفهوم **مشوَّش** غير بيِّن، **ومضطرب** غير منضبط؛ والظاهر أن المشتغلين بـ «علم المقاصد» كانوا علىٰ اتفاق في البناء علىٰ **المعنىٰ اللغوي** للفطرة، وهو أن الفطرة نوع خاص من «الخِلقة»؛ فلما كانت الفطرة، لغة، هي «الخِلقة الحاصلة بواسطة الشق ابتداء»، غلب عليهم الجمع في تحديد «الفطرة» بين الجانبين: المادي والمعنوي؛ فالفطرة، بحسبهم، عبارة عن «**تشكيل مادي ومعنوي للإنسان يميزه عن غيره**».

ولما كانت العلاقة بين هذين الجانبين علاقة تأثير أحدهما في الآخر، جاز أن نتصور هذا التشكيل الإلهي للإنسان بطريقين اثنين: أحدهما، «تشكيل يكون فيه الجانب المادي هو الأصل في هذا

---

(١) انظر ابن تيمية: **درء التعارض بين العقل والنقل**، ج٨، ص٣٥٩-٤٦٨.

التأثير والجانب المعنوي هو الفرع»؛ والثاني، «تشكيل يكون فيه الجانب المعنوي هو الأصل في هذا التأثير والجانب المادي هو الفرع»؛ فإن أخذَ المقاصدي بالطريق الأول، انصب اهتمامه، بالأساس، علىٰ **البُعد الخَلْقي** (بفتح الخاء وسكون اللام) من الفطرة؛ وإن أخَد بالطريق الثاني، كان اهتمامه منصبا، بالأساس، علىٰ **البعد الخُلُقي** (بضمّ الخاء واللام) من الفطرة[1]؛ وبهذا، يكون المقاصدي أمام خيارين اثنين: أحدهما، أن يعتبر الفطرة، في الأصل، **بنية خَلْقية** (بفتح الخاء)؛ والثاني، أن يعتبر الفطرة، في الأصل، **هيئة خُلُقية** (بضمّ الخاء)[2]؛ والنموذج الأمثل للخيار الأول هو المقاصدي التونسي محمد الطاهر بن عاشور في كتابه: **مقاصد الشريعة الإسلامية**؛ والنموذج الأمثل للخيار الثاني هو المقاصدي المغربي علال الفاسي في كتابه: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**؛ فلنبسط الكلام الآن في دعاوىٰ هذين النموذجين علىٰ التوالي.

---

(١) يقول الراغب الأصفهاني: «وأما الخُلُق (بضم الخاء) في الأصل فهو كالخَلْق كقولهم الشَّرْب والشُّرُب والصَّرْم والصُّرُم، لكن الخُلُق يقال في القوىٰ المدرَكة بالبصيرة، والخَلْق في الهيئات والأشكال والصور المدرَكة بالبصر [...]، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «فرغ الله من الخَلْق والخُلُق والرزق والأجل»، **الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة**، ص١١٣.

(٢) يقول ابن العربي المعافري: «فطر الله الخلْق، معناه أنهم كانوا مضغة، فشقهم بالهيئة والأخلاق»، **الأمد الأقصىٰ في شرح أسماء الله الحسنىٰ وصفاته العلىٰ**، ج١، ص٣٣٠.

١. تأسيس الطاهر بن عاشور الشريعةَ علىٰ الفطرة باعتبارها بِنية خَلْقية

يبدو أن ابن عاشور كان أوعىٰ المقاصديين بالبعد التأسيسي **للفطرة بمعنىٰ «البنية الخَلْقية»**؛ فقد وضع عنوانا، لفصل من فصول كتابه لا أفصح منه إفادةً لمعنىٰ التأسيس، وهو: «**ابتناء** المقاصد علىٰ وصف الشريعة الإسلامية الأعظم وهو الفطرة»؛ ونورد علىٰ هذا «الابتناء» الملاحظتين التاليتين:

أولاهما، أن هذا الابتناء، علىٰ الحقيقة، أشبه بـ «**التفريع**» منه بالتأسيس؛ فإذا كانت الفطرة، عند ابن عاشور، أعظمَ وصف للشريعة، فإن السماحة، عنده، **أول** وصف لها، بحيث لم يُسنِد «الأوّلية» للفطرة ولو أنه أَسند إليها «الأعظمية»؛ والواقع أنه لا تلازم بين «الأعظمية» و«الأولية»: فقد توجد «الأعظمية» في الشيء ولا «أولية» معها؛ فمثلا، «القامة»، في جسم الإنسان، أعظم وصف فيه[1]، لكنها ليست أول أوصافه؛ والعكس صحيح أيضا، فقد توجد «الأولية» في الشيء ولا «أعظمية» معها؛ فمثلا، «النطفة» في الإنسان أول وصف فيه، لكنها ليست أعظم أوصافه؛ **والتأسيس لا ينهض به إلا وجود «الأوَّلية»**، إذ «الأول» يكون بمنزلة الأساس الذي ينبني عليه غيره، فيلزم أن الفطرة، عند ابن عاشور، تحيط بالشريعة إحاطة الأصل بالفروع، ولكنها لا تؤسسها، بينما السماحة، بموجب كونها وصفا أولا، أضحت تؤسِّس الشريعة تأسيس القاعدة للبناء، ولكنها، مع ذلك، لا تحيط بها لكونها **واحدا** من مقاصد الشريعة.

---

(١) «أعظم» هنا بمعنىٰ «أضخم».

والثانية، أن الالتباس عرَض لهذا الابتناء بسبب الأخذ بمعنيين مختلفين للفطرة، **أحدهما**، معنىٰ عام جعلها تشمل معنىٰ «الغريزة» ولو أنه لم يستعمل هذا اللفظ واستعمل، بدله، لفظ «الجبلة»[1]؛ إذ يضع لها التعريف التالي: «الفطرة: الخلقة، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، ففطرة الإنسان هي ما فُطر، أي ما خُلق عليه ظاهرا وباطنا، أي **جسدا وعقلا**[2]، فمشي الإنسان برجليه **فطرة جسدية**، فمحاولة أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة، واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية؛ فاستدلال الشيء من غير سببه [...] خلاف **الفطرة العقلية**»[3]؛ **والمعنىٰ الثاني**، معنىٰ خاص يصرف، عن الفطرة، مدلول «الغريزة»، إذ يقول: «فوصف الإسلام بالفطرة **لا يقصد به الفطرة الظاهرية الجسدية**، لأن الإسلام عقائد وتشريعات وكلها مدركة بالعقل، وإنما المقصود أنه **الفطرة الباطنية العقلية**»[4].

وهذا يعنىٰ أن الفطرة عند ابن عاشور إنما هي «الفطرة أو «الجبلّة» التي تشمل «**الغريزة**» كما تقرر ذلك في التداول الفقهي، غير أنها تنقسم عنده إلىٰ فطرتين اثنتين: «فطرة جسدية» و«فطرة عقلية»، وأن «الفطرة العقلية» هي التي تخص «فطرة الإسلام»، فيتعين

---

(١) يقول: «وأمور الفطرة راجعة إلىٰ الجبلَّة، فهي كائنة في النفوس، سهْل عليها قبولها»، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص١٩.

(٢) ننبه القارئ إلىٰ أننا من الآن فصاعدا، سوف نسوِّد من عندنا الكلمات والجمل التي تهمنا في النص، لفتا لانتباه القارئ إليها.

(٣) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٢٦١-٢٦٢؛ **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص١٧.

(٤) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص١٧,

أن نسأل: كيف يحدّد ابن عاشور «الفطرة العقلية»؟ وما هي طبيعة «العقل» الذي وصف به هذه الفطرة؟

١,١. مفهوم الفطرة العقلية

لقد رجع ابن عاشور في تحديده لمفهوم «**الفطرة العقلية**» إلىٰ مقاربة ابن سينا لها في كتاب **النجاة**، إذ يرىٰ أنه أبدع في هذه المقاربة بما لم يُسبَق إليه، مبديا إعجابا خاصا بها، حتىٰ إنه أورد كلامه بالحرف وفسره وفصله في أكثر من كتاب بما في ذلك تفسيره الشهير للقرآن، **التحرير والتنوير**[١]؛ ونحن نذكر بصدد هذا البيان الملاحظات الآتية:

أولاها، أن ابن سينا يفرّق في بيانه للفطرة بين نوعين، أحدهما، «**فطرة العقل**» أو «**الفطرة العقلية**»، إذ يقول: «معنىٰ الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو **بالغ عاقل**، لكنه لم يسمع رأيا، ولم يعتقد مذهبا، ولم يعاشر أمة»[٢]؛ وتمتاز هذه الفطرة عنده بكونها فطرة صادقة، إذ «ليس كل ما توجبه الفطرة، كما يقول، بصادق، بل كثير منها كاذب، إنما الصادق فطرة القوة التي تسمىٰ عقلا»[٣]؛ والنوع الثاني، «**فطرة الذهن بالجملة**» أو، اختصارا، «**الفطرة الذهنية**»، وهي فطرة تكون صادقة في الأمور الحسية، لكنها **قد تكذب** في الأمور التي ليست بمحسوسة بالذات

---

(١) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٢٦٣.

(٢) ابن سينا: **النجاة في الحكمة الإلهية**، المكتبة المرتضوية، ص٦٢

(٣) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٢٦٢,

مثل المفاهيم المجردة التي تكون أعم من المحسوسات أو المبادئ العقلية التي ترجع إليها هذه المحسوسات.

والثانية، يبدو أن ابن سينا يفرق، في الفطرة الذهنية، بين «**فطرة الوهم**» أو «**الفطرة الوهمية**» وأخرىٰ لم يضع لها اسما خاصا، وقد نسميها «**فطرة الذائعات**»[1] أو «**الفطرة الذائعية**»؛ أما «الفطرة الوهمية»، فتختص بإدراك الوهميات؛ ويعرّف الوهميات بكونها «الآراء التي أوجب اعتقادَها قوة الوهم التابعة للحس مصروفة إلىٰ حكم المحسوسات»؛ فـ «قوة الوهم» عبارة عن القوة الذهنية التي تأخذ من المحسوسات المدرَكَة، علىٰ حد تعبيره، «خيالاتها»، أي صورها الحسية؛ وأما «**الفطرة الذائعية**»، فتجمع إلىٰ إدراك الوهميات إدراك الأوليات؛ ويَقصِد بـ «الأوليات» ما يُعرف بـ «البديهيات»، أي القضايا التي تكون بيّنة بذاتها؛ إلا أن ابن سينا يقرر أن العناصر الأولىٰ لهذه القضايا والتي يسميها «البسائط» مردودة بوجه ما إلىٰ الصور الحسية والوهمية، إذ العقل يستعين، بالحس والخيال، في التأليف بين هذه البسائط[2]؛ وهكذا، تكون «الفطرة الذائعية» عبارة عن قوة ذهنية تتصور الأشياء علىٰ نحو محسوس إما ابتداء، أو بردّها إلىٰ أصولها في الحس.

---

(١) الذائعات، عند ابن سينا، عبارة عن «مقدمات وآراء مشهورة محمودة»، وتُعرف بـ «المشهورات»، منها ما تقبله الفطرة ومنها ما لا تقبله؛ ونحن نستعمل هنا مصطلح «الفطرة الذائعية» بالنسبة للمشهورات التي تقبلها الفطرة دون غيرها.

(٢) **النجاة في الحكمة الإلهية**، ص٦٤-٦٥.

والثالثة، أن ابن سينا، لما جاء إلىٰ ضرب أمثلة علىٰ المبادئ غير المحسوسة التي قد تكون فيها «الفطرة الذهنية» كاذبة ذكر منها «البارئ» تعالىٰ[1]؛ كما أنه لما جاء إلىٰ ضرب أمثلة علىٰ ما يتشكك فيه الذهن ولا تشهد به الفطرة، ذكر القولين: «العدل جميل» و«الكذب قبيح»[2]؛ ولا شك أن ما ذكره في الحالتين يصادم اعتقاد الجمهور، إذ ليس في ملكات الإنسان، بحسب هذا الاعتقاد، أفضل من الفطرة، قدرةً علىٰ إدراك «وجوب الوجود الإلهي» و«حسن العدل» و«قبح الكذب»، بل ليس في المقاصد أيقن من المقاصد التي تدركها الفطرة؛ لكن ابن سينا ذهب إلىٰ ما ذهب بسبب تأثره بالفلسفة الأرسطية التي لا شيء فيها يعلو علىٰ الحقائق البرهانية من جنس القضايا المنطقية والرياضية.

يتبين من الملاحظات الثلاث السابقة أن ابن سينا ينزع إلىٰ اعتبار الفطرة لا مرتبة واحدة، وإنما مراتب ثلاث:

أعلاها «**الفطرة العقلية**» وهي قوة ذهنية حاكمة، إذ ما شهدت به يكون صادقا وما لم تشهد به يكون كاذبا.

وأدناها «**الفطرة الوهمية**»، وهي قوة ذهنية غير حاكمة، إذ الوهميات تحتمل أن تكون صادقة أو كاذبة.

وأوسطها «**الفطرة الذائعية**»، وهي قوة ذهنية مزدوجة تأخذ من العقليات بدائهها ومن الوهميات صوادقها.

---

(١) نفس المصدر، ص٦٢.

(٢) نفس المصدر ص٦٣.

وواضح أن هذا التصور الفلسفي للفطرة لا يعكس أي أثر لتصور الإسلام لها، فلا يمكن أن نزعم أنه ثمرة اشتغال فلسفي علىٰ هذا التصور الإسلامي، لا صراحة ولا ضمنا، بل الظاهر أنه وُضع في استقلال تام عنه، بل من غير استحضار له حتىٰ في أفق التفكير كما لو أن هذا التصور الإسلامي لا يحمل في ذاته أي أسباب للتفلسف، بل لا يستحق أن يكون محل تفلسف؛ ومتىٰ عرضنا التصور الفلسفي للفطرة كما جاء في بيان ابن سينا علىٰ التصور الإسلامي المتداوَل، وجدناه معارضا له من أكثر من وجه، فالفطرة في الإسلام، باتفاق، تتصف بالصفات التالية:

إحداها، أنها فطرة **واحدة**، ووحدتُها آتية من مطابقتها لوحدة الدين، في حين تتعدد الفِطَر في التصور الفلسفي إلىٰ طرفين متضادين وواسطة.

والثانية، أنها فطرة **صادقة** علىٰ الدوام، وصدقها من انبنائها علىٰ اليقين، واليقين يجمع إلىٰ الصدق قطعية الدليل، بينما لا يُشترط، في التصور الفلسفي، الصدق في كل مراتب الفطرة، وحتىٰ إن وُجد في إحداها، فقد يُكتفي بالصدق المباشر من غير دليل.

والثالثة، أنها فطرة **سامية**، وسُموُّها من إضافتها إلىٰ الفاطر سبحانه كما في قوله «فطرة الله»، بينما سمو رتبة «الفطرة العقلية»، في التصور الفلسفي، يرجع إلىٰ نسبتها إلىٰ الإنسان وحده.

ولما كان ابن عاشور قد نهل من هذا البيان الفلسفي للفطرة، علىٰ مخالفته لما اشتهر من قضايا الفطرة عند الجمهور، كان لا بد أن يدخل التشويش علىٰ تصوره المقاصدي للفطرة إلىٰ حد التناقض؛

ونذكر صورتين لهذا التناقض المحتمل، إحداهما **علاقة الفطرة بالشريعة**؛ فمن جهة، يرىٰ أن الفطرة تشمَل وتُمِدُّ الاعتقادات والتشريعات الإسلامية، فتكون الفطرة متبوعة والشريعة تابعة؛ ومن جهة ثانية، يرىٰ أن الشريعة الإسلامية هي المدعوة إلىٰ تقويم وإمدادِ الفطرة، فتكون الشريعة متبوعة والفطرة تابعة[١]؛ والصورة الثانية، **علاقة الفطرة بالأخلاق**؛ فمن جهة يقرر أن الفضائل، التي هي من العادات الناشئة عن مقاصد نافعة غير ضارة، ترجع إلىٰ أصول الفطرة؛ ومن جهة ثانية، يقرر أن الفطرة لو تُركت وشأنها، لما شهدت بهذه الفضائل ولا بضدها؛ ولكن، لَمّا وُجدت هذه الفضائل، فقد ارتضتها الفطرة؛ وضرب لذلك مثالا بـ «الحياء» وضدّه، أي «الوقاحة»، مدعيا أنهما، علىٰ تضادّهما، سواء في شهادة الفطرة[٢].

ولا يمكن رفع هذا التناقض في العلاقتين المذكورتين إلا إذا قدرنا أن لفظ «الفطرة» في طرفي كل واحدة من العلاقتين يُحمَل علىٰ معنيين مختلفين؛ ففي العلاقة الأولىٰ -أي «علاقة الفطرة بالشريعة»- تكون الفطرة، باعتبار الجهة الأولىٰ من هذه العلاقة، دالة علىٰ «الفطرة العقلية»، فتستتبع الشريعة[٣]؛ وتكون، باعتبار الجهة الثانية من نفس العلاقة، دالة علىٰ «فطرة الإسلام»، فتستتبعها الشريعة؛ أما في العلاقة الثانية - أي «علاقة الفطرة بالأخلاق» - فتدل الفطرة، باعتبار الجهة الأولىٰ من هذه العلاقة، علىٰ «فطرة الإسلام»، بحيث تكون منشئة للفضائل، وتدل، باعتبار الجهة الثانية من نفس العلاقة،

---

(١) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٢٦٥.

(٢) نفس المصدر، ص٢٦٤.

(٣) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص١٩.

علىٰ «الفطرة العقلية»، مع احتمال أن ترتضي هذه الفطرة الفضائل الذائعة ولو لم تكن بعضا منها[1].

وحتىٰ مع هذا التقدير، لا نأمن اللبس؛ فـ «الفطرة العقلية»، ها هنا، قد يراد بها معنيان: أحدهما «الفطرة العقلية» بالمعنىٰ الفلسفي الذي حدده ابن سينا، وميزة هذه الفطرة أنها لا تسلّم بالعوائد والأخلاق الذائعة، لأنها تحتمل التشكيك فيه، فلا تقبل التواجد معها؛ والمعنىٰ الثاني «الفطرة العقلية» بالمعنىٰ المقاصدي الذي وصف به ابن عاشور «فطرة الإسلام» كما في قوله: «فوصف الإسلام بأنه الفطرة معناه أنه فطرة عقلية، لأن الإسلام عقائد وتشريعات، وكلها أمور عقلية أو جارية علىٰ وفق ما يدركه العقل ويشهد به»[2]، وميزة هذه الفطرة أنها تسلّم بهذه العوائد والأخلاق الذائعة ولو لم تكن جزءا منها، لأنها تقبل التواجد معها.

ودفعا للبس الحاصل، يمكن أن نطبق هذين المعنيين للفطرة العقلية علىٰ العلاقتين السابقتين: «علاقة الفطرة بالشريعة» و«علاقة الفطرة بالأخلاق»؛ وحينها، يتبيَّن أن المراد بـ «الفطرة العقلية» في العلاقة الأولىٰ -أي علاقة الفطرة بالشريعة- إنما هو «الفطرة العقلية» بالمعنىٰ الفلسفي؛ فقد ذكرنا أن هذه الفطرة العقلية حاكمة علىٰ ما سواها، لا محكومة؛ لذلك، تعيَّن اعتبار الشريعة الإسلامية تابعة لها، لأن هذه الفطرة هي القوة الذهنية التي يرجع لها أمر الشهادة بالأحكام التي تتضمنها هذه الشريعة؛ كما تبيَّن أن المراد بـ «الفطرة العقلية» في العلاقة الثانية -أي علاقة الفطرة بالأخلاق- هو الفطرة

(١) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٢٦٤-٢٦٥.

(٢) نفس المصدر، ص٢٦٢.

العقلية بالمعنىٰ المقاصدي؛ ذلك أن ابن عاشور يرىٰ أن هذه الفطرة المقاصدية يتسع نطاقها لقبول الأخلاق المشهورة حتىٰ ولو لم يتأتَّ أن تشهد بها وكانت غير فطرية، علىٰ خلاف الفطرة العقلية بالمعنىٰ الفلسفي التي لا يتسع نطاقها لهذه الأخلاق، إذ تَعُدُّها من الذائعات التي لا تشهد بها، لا إيجابا ولا سلبا، وما لا تشهد به يضيق نطاقها الفطري عنه.

٢,١. تأسيس الشريعةِ علىٰ العقل المجرَّد

مما تقدم يمكن أن نستخلص النتائج الآتية:

أ. أن ابن عاشور أخذ بتصوّر ابن سينا لـ «الفطرة العقلية» وظل متمسكا به، مع أنه لا يفي بمدلول «فطرة الإسلام»، بحيث أفضىٰ به ذلك إلىٰ الاضطراب واللبس في تحديد الفطرة الإسلامية بما يستوعب جميع عناصرها.

ب. أنه استفاد من ابن سينا فيما اصطلحنا علىٰ تسميته بـ «الفطرة الذائعية» التي هي دون «الفطرة العقلية»، وهي الفطرة التي تُدرِك «الذائعات» من جنس القضايا البديهية والصور الوهمية الصادقة، غير أنه صرف مدلولها إلىٰ معنىٰ آخر، وهو إدراك «ذائعات» لا يَعدُّها ابن سينا قضايا فطرية، وهي «القضايا الأخلاقية»، بحيث تصير «الفطرة الذائعية» بالنسبة إلىٰ ابن عاشور هي الفطرة التي تشهد بالقضايا الأخلاقية.

ج. أنه اضطر إلىٰ هذا التعديل في مفهوم «الفطرة الذائعية» لكي يَرُدّ الاعتبار لعنصر «الأخلاق» في الدين الإسلامي؛ فبعدما قرر أن «الإسلام عقائد وتشريعات»، وأن هذه العقائد والتشريعات أمور

عقلية، لم يسعه إلا أن يقرر بأن الأخلاق، وإن لم تكن عقلية بهذا المعنىٰ، فإنها لا تنافي العقل منافاة الوهميات الكاذبة له؛ فالإسلام ليس عقائد وتشريعات فحسب، بل هو أيضا أخلاق؛ وحينها، يلزم أن تتقاسم الإسلام فطرتان اثنتان: «فطرة عقلية» تتولىٰ الشهادة بالعقائد والتشريعات و«فطرة ذائعية» تتولىٰ الشهادة بالأخلاق.

د. أنه ضرَب المثال علىٰ الأخلاق بنفس المثال الذي أورده ابن سينا وهو «الحياء»؛ فالراجح أن ابن سينا لم يورد هذا المثال، إلا لأنه يرىٰ فيه رأس الأخلاق الإنسانية، بدليل ذكره خُلُق «الاستئناس» مع «الحياء»، فالاستئناس أصل الاجتماع الإنساني، والحياء إنما هو أصل الأخلاق التي يُورِّثها هذا الاجتماع؛ أما ابن عاشور، فقد جعل الحياء من «شعار الإسلام»[1]، مذكرا بما جاء في الصحيح من أن الرسول، ﷺ، مرَّ برجل ينهَىٰ أخاه عما انتابه من الحياء، قائلا: «دعه، فإن الحياء من الإيمان»، وإن كان ابن عاشور قد جاء بهذا الحديث في سياق بيان أن الحياء خُلُق نفسي غير عقلي يندرج في الذائعات، ولعل لفظ «الإيمان» في الحديث يشعر بذلك، لِما ينطوي عليه الإيمان من دلالة وجدانية.

غير أن ما فات ابن عاشور هو تقرير أن **الإسلام دين الحياء كما هو دين الفطرة**، بناء علىٰ الحديث الشريف الصحيح: «لكل دين خُلُق، وخُلُق الإسلام الحياء»، حتىٰ إنه يجوز أن نقيم تطابقا بين «الفطرة» و«الحياء»، فنقول «الفطرة» هي «الحياء»، جاعلين «الحياء»

(١) نفس المصدر، ص٢٦٥.

شرطا في كل أخلاق الإسلام، فلا خُلُق بغير حياء أو، إن شئت قلت، «لكل خُلق حياؤه»[١].

هـ. أن ابن عاشور أخذ، في تحديد تصوّره لماهية «العقل»، بتصور ابن سينا الفلسفي؛ فالمؤكَّد أن ابن سينا لم يقصد بـ «العقل»، في بيانه للفطرة، إلا العقل النظري المجرد[٢]، بدليل نفيه فِطرية القضايا العملية مثل كون العدل جميلا والكذب قبيحا، إذ يَعدُّ هذا العقلَ وحده هو الفطرة الصادقة؛ وقد صار ابن عاشور علىٰ نهج هذا الأخير في التمسك بالمدلول التجريدي للعقل، فعمل به في مجال العقائد والتشريعات الإسلامية دون الأخلاق، إذ اعتبر هذه الأخيرة، كما سبق، من الذائعات التي يضيق عنها هذا العقل، مذكرا بفلاسفة الثورة الفرنسية الذين فشلوا في تحكيم العقل المجرد في جميع أحوال المجتمع بما فيها الأخلاق[٣].

و. أن قصور العقل المجرد في مجال الأخلاق لم يجعل ابن عاشور يتشكك قط في قيمة هذا العقل الفلسفي وفائدته في الإحاطة بفطرة الإسلام؛ فلم يخطر علىٰ باله إمكان توسيع هذا

---

(١) مَثلا، للعدل حياؤه وللإحسان حياؤه وللصدق حياؤه وللإخلاص حياؤه؛ ويرجع ذلك إلىٰ أن هناك مرتبةً عليا في تحصيل هذه الأخلاق مدرَكة للإنسان يشعر فيها بأن علاقته بالله سبحانه علاقة شاهد بمشهود، أي علاقة عيان، لا مجرد علاقة سامع بمسموع، أي علاقة بيان، والمشاهدة أو العيان أصل الحياء؛ وهكذا، فقد يؤتَىٰ العدل أو الإحسان أو الصدق أو الإخلاص بيانا، وقد يؤتي عيانا، والإتيان العياني، بحكم اقترانه بالحياء، أعلىٰ رتبة من الإتيان البياني.

(٢) أي لا يأخذ بالقيم الأخلاقية.

(٣) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص١٩.

العقل، بله تجاوزه إلىٰ عقل يسوِّي، من حيث الصدق والصحة، بين القضايا القيمية والقضايا الوجودية؛ فلا يقل، علىٰ سبيل المثال، الحكم بأن «العدل حسن»، عن الحكم بأن «الشمس طالعة» أو الحكم بأن ٢ + ٢ = ٤، امتناعا عن التشكيك وإيجابا للتصديق، ولا، بالأحْرىٰ، خطر علىٰ باله أن يضع، من عنده، وإلا فلا أقل من أن يجتهد في وضع تصوُّر للعقل يوفي بمقتضىٰ كون الأخلاق أساس الإسلام، أي أساس عقائده وتشريعاته نفسها، مصداقا للحديث الصحيح: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

بناء علىٰ النتائج السابقة نتوصل إلىٰ قضية أساسية، وهي

- **أن قول ابن عاشور بـ «انبناء الشريعة علىٰ الفطرة» يؤول، في نهاية المطاف، إلىٰ القول بـ «انبناء الشريعة علىٰ العقل المجرَّد بالمعنىٰ الفلسفي»**

فما دامت «فطرة الإسلام»، بحسب ابن عاشور، راجعة إلىٰ الفطرة العقلية، والعقلُ راجعا إلىٰ التجريد الذهني كما أقرته الفلسفة الأرسطية والتزمه ابن سينا، فقد وجب أن يكون «العقل المجرد»، عنده، هو الأساس الأول الذي ينبغي أن **تُبْنىٰ** عليه الشريعة الإسلامية، فضلا عن واجب احتكامها إليه في قضاياها الاعتقادية والتشريعية.

وعلىٰ هذا، لا يمكن أن يكون هذا الانبناء الذي يدعيه ابن عاشور تأسيسا تواثقيا ائتمانيا، ولا حتىٰ تأسيسا تعامليا صحيحا، وبيان ذلك من وجهين:

أحدهما، أن التأسيس الائتماني تأسيس تواثقي يوجب تجاوز مرتبة العقل المجرد؛ وهذا التجاوز يسلك طورين عقليين متفاوتين:

أولهما، الإقرار بعقلانيةٍ مخصوصة للقيم والقواعد الأخلاقية ترقىٰ علىٰ عقلانية أوصاف وقوانين الظواهر الواقعية؛ وهذا الطور هو الذي أطلقنا عليه اسم «**العقل المسدَّد**»؛ **والطور الثاني**، الإقرار بأن لهذه القيم الأخلاقية مصدرا منشئا لها، بحيث يجب الاستعانة به في إقامتها؛ وقد أطلقنا علىٰ هذا الطور الثاني اسم «**العقل المؤيَّد**»؛ فيلزم أن **كمالَ** تأسيس الشريعة علىٰ الفطرة لا يكون إلا ببنائها علىٰ «العقل المؤيَّد»؛ **إذ لا تُعقَل الفطرة إلا بأن يُعقَل اسم الفاطر سبحانه؛** فعقلُ اسم الفاطر شرط في عقل الفطرة؛ وهذه الشرطية هي جوهر العملية التأسيسية الائتمانية؛ فالتأسيس الائتماني تأسيس علىٰ تأسيس: تأسيس الشريعة علىٰ الفطرة، ثم تأسيس الفطرة علىٰ اسم «الفاطر» سبحانه.

والوجه الثاني، المراد بالتأسيس التعاملي الانبناء الذي يرجع إلىٰ «**حالة المعاملة**» التي نزلت فيها الشريعة، بحيث يكون الأساسُ الذي يُبنىٰ عليه، في هذا التأسيس، من جنس المؤسَّس؛ غير أن ابن عاشور لم يفرِّق، في هذا الانبناء التعاملي، بين وضع «الفطرة» ووضع فضائل «السماحة» و«التوسط» و«الاعتدال»: فقد اعتبر الفطرة مجرد تصرُّفات وتخلُّقات من جنس هذه الفضائل من حيث أخذُ الأنفس السليمة بها وتقريرُ الشريعة لها؛ ولم يجد حاجة إلىٰ أن يبيِّن كيف أن للفطرة، علىٰ خلاف هذه الفضائل، **أسبابا تكوينية وشواهد ميثاقية** ينبغي فهم أصلها علىٰ ضوئها؛ فلم نعثر في بيانه للفطرة، في سياق كلامه عن تأسيس المقاصد، علىٰ أي إشارة ولو بعيدة إلىٰ

«ميثاق الإشهاد»[١]، وإن كان قد أشار إلىٰ الفطرة في سياق تفسيره للآيات القرآنية المتعلقة بهذا الميثاق[٢].

وبهذا، يتبين أن هذه المحاولة التأسيسية التعاملية لابن عاشور لم تبلغ غرضها، لأنها تعاطت تأسيس الشريعة، لا علىٰ الفطرة **بكليتها وأصالتها** كما كان ينبغي، وإنما علىٰ **بعضها** الذي يتعلق بالاعتقادات والأحكام، منصرفةً، بِحكم ردِّها الفطرة إلىٰ العقل المجرد، عن القيم الأخلاقية التي هي لبُّ الفطرة؛ وقد تقدم أن هذا العقل أضيق من أن يوفي بمقتضيات هذه القيم؛ لو أن ابن عاشور، علىٰ العكس، تعاطىٰ التأسيس التعاملي علىٰ **كلية** الفطرة **وأصالتها**، رغم إخلال هذا التأسيس التعاملي الكلي بمقتضىٰ المفاضلة المبدئية بين الأساس وما يؤسِّسه، لَتحقَّق من ضرورة الانتقال عن العقل المجرد إلىٰ عقل غير مجرد يسع ما لا يسع، ويفي بما لا يفي.

٢. تأسيس علال الفاسي الشريعة علىٰ الفطرة باعتبارها هيئة خُلُقية

إذا كان ابن عاشور سبّاقا إلىٰ تأسيس الشريعة علىٰ الفطرة الخَلْقية (بفتح الخاء)، فإن علال الفاسي كان سبّاقا إلىٰ تأسيسها علىٰ **الفطرة الخُلقية** (بضمِّ الخاء)[٣]؛ إذ انطلق من مسلَّمة أساسية، وهي

(١) سورة **الأعراف**، الآيات ١٧٢-١٧٤.

(٢) **التحرير والتنوير**، ج٩، ص١٦٥-١٧١.

(٣) يقول علال الفاسي: «أما الفطرة، فهي وإن كانت في اللغة مشتقة من فطر البعير عن نابه إذا انشق، فإن استعمالها الإسلامي في معنىٰ المروءة التي وضعها الله صفة للإنسان منذ أن أصبح إنسانا»، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص٥؛ معلوم أن «المروءة» اسم جامع لمكارم الأخلاق.

أن «**الفطرة هي غير الطبيعة**»[1]، مع العلم بأن للفظ «الطبيعة» مرادفات هي: «الطبع» و«الغريزة» و«الجبلة»؛ فبينما كان المقاصديون يُدرجون، ولا يزالون، الأخلاق في رتبة دنيا من رتب المصالح، وهي التحسينيات، أبىٰ علال الفاسي إلا أن ينزلها أعلىٰ الرُّتب، وهي رتبة الضروريات[2]؛ فوضع كتابه في المقاصد بعنوان يخالف المعهود من عناوين كتب المقاصديين المعاصرين، وهو: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**؛ إذ وصل فيه لفظَ «المقاصد» بلفظ «المكارم»، مذكّرا، بفضل هذا الوصل، بكتاب الراغب الإصفهاني: **الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة** أو منبّها علىٰ نسيان هذا العنصر الأخلاقي في الاشتغال بالمقاصد؛ فلطالما فَهِم المقاصديون من لفظ «المكارم» الخصال المكمِّلة التي لا يؤدِّي تركها، لا إلىٰ فساد، ولا إلىٰ حرج، فكانت، بحسبهم، أشبه بالنوافل غير الرواتب منها بغيرها؛ فجاء علال الفاسي، في المقابل، ليُبيِّن كيف أن «المكارم» خصال، لا مكمِّلة، وإنما هي مُقوِّمة لما عداها من المصالح، بحيث لو تُركت لَعمّ الفساد فيها، فضلا عن الحرَج؛ فأضحت المكارم، بهذا، أشبه **بالمطالب الواجبة** منها بسواها؛ ولما كان علال الفاسي يرىٰ في الأخلاق مقوِّمات جوهرية، لا مجرد مكمِّلات، ومطالبَ أساسية، لا مجرد نوافل، **أي أصولا**، **لا فروعا**، فقد تعاطىٰ تأسيس مقاصد

---

(١) **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص٥؛ يقول فيه أيضا: «إنها [أي الشريعة] أسمىٰ من الطبيعة، لأنها التعبير عن الفطرة الإنسانية كما أراد الدين أن تكون؛ والفطرة هي قوام الإنسانية، بل هي الصفة الإنسانية نفسها بما فيها من مروءة وعقل»، ص٥٢.

(٢) نفس المصدر، ص١٨٩.

الشريعة عليها، مؤكِّدا أن «**مكارم الأخلاق مقياس كل مصلحة، وأساس كل مقصد من مقاصد الإسلام**».

وحتىٰ يجعل علال الفاسي لهذا التأسيس الأخلاقي مشروعية أشبه بالمشروعية التي يورّثها **العقد الاجتماعي** الذي هو، أصلا، عمل تأسيسي، عمد إلىٰ توصيف حالة للعالم المعاصر أشبه بـ «حالة الطبيعة» التي دعت إلىٰ إبرام هذا العقد؛ إذ أكَّد أنها تتصف بشرّين مرتبطين: **أحدهما**، «النفعية المبنية علىٰ الأهواء»، وقد أفضت إلىٰ بث «النسبية» في النظرة إلىٰ الخير والشر؛ **والثاني**، «التطاحن المفضي إلىٰ الحرب»، وقد أفضىٰ إلىٰ تسخير المعارف للتسلح[1]؛ فالشر الأول أشبه بـ «التملك غير المحدود» في «حالة الطبيعة»، والشر الثاني أشبه بـ «التقاتل الشامل»[2] في هذه الحالة.

١,٢. مبدأ التوحيد ومبدأ الاستصلاح

وبيّنٌ أن الغاية من مبدإ التأسيس عنده هي الخروج من هذه الحالة المتوحّشة إلىٰ حالة متمدنة؛ وبيِّنٌ كذلك أن الحالة المتمدنة، بالنسبة لعلال الفاسي، إنما هي «**الحالة المتخلِّقة**» او قل «**حالة التخلق**»، بحيث لزمه تعاطي استبدالين: **أحدهما**، استبدال المصلحة المنضبطة بالمنفعة المتسيّبة أو قل استبدال «**مبدإ الاستصلاح**» بـ «نزعة الانتفاع»؛ **والآخر**، استبدال الاتحاد المؤدي إلىٰ التسالم بالفُرقة الناتجة عن التطاحن، أو قل استبدال «**مبدإ التوحيد**» بـ «نزعة التفريق»؛ فقرر، بصدد «مبدإ الاستصلاح»، أن «مقياس كل مصلحة

---

(١) نفس المصدر، ص١٨٩-١٩٠.

(٢) كما في نظرية «هوبز» في العقد الاجتماعي.

هي، علىٰ حد تعبيره، الخُلُق المستمَد من الفطرة»[1]؛ كما قرر، بصدد «مبدإ التوحيد»، أن الأخلاق الفطرية «تضع النواة الأولىٰ للوحدة الإنسانية الشاملة»[2]، لأنها أساس توثيق العلاقات وتقويم المعاملات.

لذلك، شكَّلت هذه الأخلاق، كما يقول، «الأسس الأخلاقية التي أقرتها جميع الديانات والمذاهب السابقة، علىٰ اختلاف نزعاتها وطبيعتها»[3]، هذه الأسس التي زوَّدت مختلف الأمم والشعوب بـ «**حاسة فطرية متوارثة**» تجعلها تُدرك، لا الأوصاف الحسنة فحسب، بل أيضا أضداها من الأوصاف القبيحة؛ «فقد اعتبر الإنسانُ دائما، علىٰ حد قوله، الصدق والوفاء بالعهد والإخلاص في المعاملة والأمانة والحكم بالعدل والتعاطف بين الناس والإحسان في معاشرتهم والمواساة لمنكوبهم والكرم والتسامح من الأخلاق الطيبة التي يُنظَر إلىٰ المتصف بها نظر التقدير والاحترام، كما اعتبر الكذب والخيانة والغش في المعاملة والخديعة والجور والتباغض والإساءة في المعاشرة والتعصب من الأخلاق السيئة التي يُنظر إلىٰ المتصف بها نظر التحقير والاستنكار»[4].

ثم إن علال الفاسي، فيما يُشبه التنبيه علىٰ أن هذه الصفات الفطرية الأولىٰ ليست محصورة، ولا مُجدبة، وإنما تتسع لصفات أخرىٰ وتتفرع عليها أمثالها، حرِص علىٰ أن يُلحق بها مجموعة

---

(١) **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص١٩٠.

(٢) نفس المصدر، ص١٩٢.

(٣) نفس المصدر، ص١٩٠.

(٤) نفس المصدر، نفس الصفحة.

أخرىٰ من الصفات المحمودة وأضدادها، قائلا: «وهكذا، يمكن أن يقال عن الصفات الحسنة الأخرىٰ مثل الصبر والشجاعة والعزم والحزم والشهامة وعلو الهمة وضبط النفس والمؤانسة والصراحة، لأن الإنسانية احترمت أصحابها دائما ونظرت إليهم نظرة التقدير والإجلال بينما احتقرت المتصفين بعكس ذلك من القلق والجبن وخور العزيمة وضعف الإرادة وسقوط الهمة وغير ذلك من الأضداد التي اعتُبرت نقصا في شخصية الرجل وقيمته الأخلاقية»[1].

من هنا، يتبين أن تأسيس علال الفاسي الشريعة علىٰ الفطرة يؤول إلىٰ تأسيسها علىٰ المبدأين: «مبدأ الاستصلاح» و«مبدأ التوحيد» أو، علىٰ الأصح، علىٰ **ازدواج مبدإ الاستصلاح بمبدإ التوحيد**؛ فلا مصلحة بغير وحدة؛ ولا وحدة أعظم من وحدة الألوهية، إذ هي أصل كل وحدة؛ فلا سبيل إلىٰ وحدة الإنسانية، وهي مصلحة عظيمة، ولا لوحدةٍ غيرها، من دون وحدة الألوهية؛ إذ لا يمكن أن تقيم الإنسانية وحدة أممها وشعوبها علىٰ اختلاف أجناسها إلا ببنائها علىٰ وحدة الألوهية، لأنها الأصل الأول و«المثل الأسمىٰ»[2]؛ وحتىٰ يستدل علال الفاسي علىٰ عدم انفكاك الصلة بين الوحدتين: البشرية والإلهية، يسترشد بآية كريمة قد نسميها «آية الكلمة السواء»: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[3]، فيتوصل إلىٰ الحقائق الآتية:

---

(١) نفس المصدر، ص١٩٠-١٩١.

(٢) نفس المصدر، ص١٩٢.

(٣) سورة **آل عمران**، الآية ٦٤.

أ. أن الأصل في الفُرقة بين الأمم والشعوب هو عبادة الطاغوت، علما بأن الطاغوت هو «كل من ارتضىٰ من الخَلق أن يُعبَد من دون الله»؛ وهذا يعني أن **تعبيد البشر بعضهم لبعض**، بأي صورة من الصور، هو الذي يتسبب في قطع الأواصر بين أفرادهم والعلائق بين مجتمعاتهم؛ وما ذاك إلا لأن التعبيد يقلب القيم رأسا علىٰ عقب، فالذي لا يستحق العبادة يُعبَد، والذي يستحقها لا يُعبد؛ ولا أظلم من هذا القلب للقيم، وبدهي أنه لا إمكان للوحدة مع وجود الظلم.

ب. وحتىٰ يقدِر الإنسان علىٰ مقاومة هذا الطغيان، لا بد له من أن يعيد للقيم في خاصة نفسه صحيح ترتيبها؛ ولا إعادة لهذا الترتيب إلا بأن يجعل الإنسان إيمانه كله وعبادته كلها لرب العوالم الذي يدبرها ويتصرف فيها كيفما شاء، والذي استخلفه في الأرض يعمرها ويرعاها بحسب القوانين والقيم التي بث فيها.

ج. أن الإيمان يورّث الإنسان عقلا يرقىٰ علىٰ «العقل المجرد» الذي يخفىٰ عليه قلب الطغيان للقيم، إذ يغدو هذا العقل المؤمن يسلك في إدراكاته واستنتاجاته طريق العلم السديد الذي جاء به الأنبياء والرسل الذين أفردوا، بإطلاق، ربهم بالعبادة؛ وعندها، تصير عبادة غير الله، مهما اتخذت من الأشكال، جلية أو خفية، مباشرة أو بواسطة، خروجا بالكلية عن طور العقل؛ لذلك، استحق هذا الطور الأعلىٰ في العقل أن يسمَّىٰ «العقل المسدَّد»[1]، إذ يقدر

---

(١) **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص١٩٢.

علىٰ التوجه إلىٰ القيم والتمييز بينها، خيرها وشرها، علويها وسفليها.

د. أن الأخلاق الفطرية، بموجب كونها مودَعة في النفس في الأصل وغير مكتسبة للإنسان، لا تقوم بذاتها، ولا تستقل بنفسها، وإنما تتْبع **الإيمان** بالمودِع لها سبحانه تبعية الفرع لأصله، بحيث لا خُلُق فطري بغير إيمان؛ فكل ما أُحصي من هذه الأخلاق حقُّه أن يُنسب إلىٰ الإيمان؛ فمثلا، الصدق من الإيمان، والوفاء بالعهد من الإيمان، والإخلاص من الإيمان، والأمانة من الإيمان، والعدل من الإيمان، والإحسان من الإيمان؛ فهي، إذن، مظاهر للإيمان بقدر ما هي مظاهر للمعاملة.

هـ. أن معرفة الله لا تتأتىٰ إلا بالتحقق بالأخلاق الفطرية، نظرا لأن هذه الأخلاق إنما هي من أخلاق البارئ تعالىٰ؛ فهي، بتعبير علال الفاسي، «أخلاقه [سبحانه] التي أودعها في فطرة **الإنسان الحقيقي**، والتي أعطانا أمثلة منها في أخلاق النبيين والصديقين»[1]؛ وعلىٰ هذا، يتعين علىٰ المكلف الاجتهاد في التخلق بها لبلوغ هذه المعرفة الربانية، بحيث كلما زاد هذا التخلق عنده، زاد حظه من هذه المعرفة؛ وكلما زادت معرفته بربه، زاد «إدراكه لمقاصد الإسلام في التشريع»، لأن الله لم يكلفنا بشيء خارج عن أخلاق الفطرة.

مما تقدم، يتبين أن «**الحالة المتخلّقة**» التي يريد علال الفاسي أن ينقل إليها الإنسانية لكي تحقق وحدتها توجب الأخذ بمبدأين: أولهما، «**مبدأ التوحيد**»، وهو يقضي بأن تَخرج الأمم والشعوب عن

---

(١) نفس المصدر، نفس الصفحة.

عبادة الطواغيت إلىٰ عبادة الواحد الأحد، مجتمعين علىٰ قبلة إيمانية واحدة، بحيث يُدرِك أفرادها حريتهم ويتحملون مسؤولياتهم[1]؛ والثاني، «**مبدأ الاستصلاح**»، وهو يقضي بأن يثمر اتحاد القبلة الإيمانية اجتماع الإنسانية علىٰ هيئة خُلُقية واحدة (بضم الخاء)؛ ولا يمكن أن تُدرِك الإنسانية هذا الاتحاد الخُلُقي إلا بالتماس الأصل الأول في التعامل والذي يتمثل في «الفطرة»، لأن هذه الفطرة، من جهة، أخلاق ورَّثها للإنسان إيمانه بوحدانية فاطرها، ولأنها، من جهة ثانية، أخلاق موصولةٌ أسبابها بأخلاق الفاطر سبحانه؛ وبإيجاز، **فوحدة الإنسانية** المنشودة لا تُدرَك إلا بوحدتين اثنتين متكاملتين: **وحدة الإيمان** التي هي من وحدة الفاطر، **ووحدة الأخلاق** التي هي من وحدة أخلاقه سبحانه.

والآن لنستنتج أن الوحدة الإنسانية بهذا الوصف لا يمكن أن تنغلق ولا أن تتناهىٰ، ذلك أن الإيمان، بحكم تعلُّقه بالفاطر الذي لا يُحدّ وجوده، لا تتناهىٰ مراتبه؛ وأن الأخلاق، بحكم تعلُّقها بكمالاته التي لا يُحصىٰ عددها، لا تتناهىٰ، هي الأخرىٰ، صورُها، فضلا عن مراتبها؛ فسَعة هذه الوحدة هي مِن سعة الفاطر، ذاتا وأوصافا، سبحانه.

٢,٢. الكليات الأخلاقية الثلاث

لم يكتف علال الفاسي بهذه الرتبة الخاصة في تأسيس الشريعة علىٰ الفطرة، بل ارتقىٰ إلىٰ رتبة أعم؛ فإذا كان قد اعتمد آية «الكلمة السواء» في هذا التأسيس بما يجعله يُخرج الإنسانية إلىٰ «**حالة**

---

(١) نفس المصدر، ص٥.

التخلق»، ويوصِّلها إلىٰ الوفاء بمطلب الوحدة، فإنه اعتمد آية قرآنية أخرىٰ في استنباط الأصول الكلية لهذا التأسيس بما يجعله يحيط بجميع مطالب الإنسانية؛ وهذه الآية الثانية نسميها «الكلمة الجامعة»، وهي: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[1]، راجعا، في تدبُّرها، إلىٰ قول ورواية القرطبي في تفسيره: **الجامع لأحكام القرآن**؛ إذ قال فيه بشأن هذه الآية: «هذه الآية من ثلاث كلمات تضمنت قواعد الشريعة في المأمورات والمنهيات»، كما أنه روىٰ أن جعفر الصادق قال: «أمر الله نبيه بمكارم الأخلاق في هذه الآية، **وليس في القرآن آية أجمع لمكارم الأخلاق** من هذه الآية»[2]؛ ولنبسط تفاصيل الأصول الكلية المستنبطة من هذه الآية:

٢,١,٢. الأصل الكلي الأول: أَخْذُ العفو

ذكر علال الفاسي معاني متقاربة لكلمة «العفو» ولو اختلفت من وجوه، فبنىٰ علىٰ بعضها مدلولات شرعية:

أولها، **التيسير في مقابل التشدد**؛ فأبرزَ هذا المدلول في مجال الطاعات خاصة، مُمثِّلا للتشدد باتباع الفقهاء للأصعب في فتاويهم، تحوّطا، واتباع المتصوفة للأشق في أعمالهم، تقرُّبا.

والثاني، **الأخذ بالرفق في مقابل الأخذ بالكلفة**؛ فأبرَز هذا المدلول في مجال المعاملة مع الناس؛ إذ يتعين علىٰ الإنسان أن يأخذ ما عفا من إحسان غيره، ولا يكلفه فوق طاقته.

---

(١) سورة **الأعراف**، الآية ١٩٩.

(٢) **الجامع لأحكام القرآن**، ج٧، ص٣٠١-٣٠٣.

والثالث، **الصفح في مقابل المؤاخذة**؛ فأبرَز هذا المدلول، هو الآخر، في مجال المعاملة؛ إذ يتعين علىٰ الإنسان أن لا يقابِل أذىٰ الآخر بمثله، بل لو قابله بالإحسان، لَما وسع هذا الآخر إلا أن يكف عن أذاه، بل قد يطلب التودد إليه.

ثم اختتم الفاسي بيان هذه المعاني بقوله: «ذلك هو العفو الذي أمر الله به، وهو أصل أصيل من مكارم الشريعة تنبني عليه كثير من الصفات والفضائل»[1].

٢.٢,٢. الأصل الكلي الثاني: الأمر بالعُرف

يذهب علال الفاسي إلىٰ أن العُرف أو المعروف يفيد، إجمالا، معنىٰ «كل أمر معروف بين الناس إذا رأوه لا ينكرونه»[2]؛ لكن تفصيل هذا المعنىٰ المجمل جعله يفرّق في العرف أو المعروف بين رتبتين اثنتين تحددان معنيين مختلفين من وجوه؛ إحداهما، «**العرف الأصلي**»، وتنزل هذه الرتبة «الفطرة الخُلقية»؛ والثانية، «**العرف الاعتيادي**»، وتنزل هذه الرتبة «العادات الاجتماعية».

ويقرر أن «المعروف» بمعنىٰ «العرف الأصلي» -أي «أخلاق الفطرة» أو «مكارم الأخلاق»- هو الذي «**يعتبره الإسلام**، كما يقول، **مقيِّدا للمصلحة ومبيِّنا لمقاصد الشريعة**»[3]؛ وقد ورد ذكره، في عدة مواضع في القرآن، مقرونا، في الغالب، بضده «المنكر»، ؛ إذ يكون فيها المعروفُ مأمورا بالأمر به، والمنكرُ مأمورا بالنهي عنه كما في

(١) **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص١٩٦.

(٢) نفس المصدر، ص١٩٧.

(٣) نفس المصدر، ص٢٠٠.

الآيـة الآتـيـة: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[1]، مع العلم بأن الأمر بالأمر بالشيء أمرٌ بالشيء، والأمرَ بالنهي عن الشيء نهيٌ عن الشيء.

كما يذكر لنا طريقين موصِّلين إلىٰ التحقق بالمعروف قولا وفعلا؛ إحداهما، «الثقة بالإنسان»؛ والثانية، «التجرد القلبي».

أما عن **الثقة بالإنسان**، فليس المراد بها «الثقة بالنفس» التي ترسخت الدعوة إليها في الأزمنة الحديثة؛ فهذه الثقة الذاتية، رغم ما فيها من جوانب محمودة، لا تَسلَم من دخول الآفات النفسية عليها؛ فقد يشوبها الرضىٰ عن النفس والوقوف عند أغراضها، بل، أدهىٰ من ذلك، قد تنقلب إلىٰ حب شديد للذات ينتهي إلىٰ الأنانية والغرور؛ وأيضا ليس المراد بها «ثقة الناس بعضهم ببعض»، فإن هذه الثقة الجماعية، وإن فضُلت الثقة بالذات من جهة الانفتاح علىٰ الآخرين، فإن هذا الانفتاح يظل محصورا في جماعات أو مجالات مستقلٍّ بعضها بعض، لانبنائه، أصلا، علىٰ مصالح مشتركة متقلبة لا تتقيد، بالضرورة، بأخلاق الفطرة، وإلا لانفتحت علىٰ المخالفين انفتاحها علىٰ الموافقين، نظرا لأن هذه الفطرة معطىٰ أخلاقي مشترك بين أفراد الإنسانية كلها؛ وإنما المراد بـ «الثقة بالإنسان»، علىٰ الحقيقة، هو «**ثقة الدين بالإنسان**»[2]؛ وتتجلىٰ هذه الثقة في أمرين اثنين يجعلان من الإسلام «دين الثقة بالإنسان» كما هو «دين الفطرة»؛ أحدهما، «**الائتمان الإلهي**»؛ فلولا ثقة الإله بالإنسان لَما اختاره لحمل الأمانة في ميثاق بينه وبينه؛ «فهنالك، يقول علال

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

(٢) **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص١٩٧.

الفاسي، عقد رباني هو السر في خلق الكون وفي تكريم الإنسان وامتحانه بأنواع التكليف؛ **ومعنىٰ العقد هو الذي وُضع في الفطرة الإنسانية**»[1]؛ والثاني، «**النصح النبوي**»؛ فالناصح لا يبذل نصحه إلا لمن يثق به، لِما يراه من إقباله عليه، لا سيما إذا كان الأمر المنصوح به موكول إلىٰ أمانة المنصوح؛ وهل من نصيحة أدل علىٰ الثقة بالمنصوح من قول الرسول ﷺ: «استفت قلبك، وإن أفتاك الناس وأفتوك»؛ فـ «ليس، كما يقول علال الفاسي، أعظم ثقة بالإنسان من الدين الذي يطلب منه أن يرجع إلىٰ إنسانيته يستوحيها ويعرف هديها»[2].

وأما عن «**التجرد القلبي**»، فليس المراد به قطع العلائق بالناس والانكفاء إلىٰ العزلة، فرارا من عموم المجتمع الإنساني، بل المراد به الخروج من إنسانية وهمية تُبعد الإنسان عن فطرته إلىٰ **إنسانية حقيقية** تصله بها؛ فـ«**الإنسان الوهمي**» هو من قامت بينه وبين ذاته أمور حجبت عنه حقيقتها، فلم يعد يعرف مكنوناتها، أمور إما وردت عليه من خارج كالعادات والتقاليد والمظاهر أو صدرت من غريزته كالأغراض والأطماع؛ و«**الإنسان الحقيقي**» هو من اشتغل بإزالة هذه الموانع التي تقطعه عن نفسه، حتىٰ انكشفت له معالم الفطرة التي خُلق عليها؛ وعلىٰ قدر هذا التعاطي، تكون استعادته لفطرته، حتىٰ إذا تمكَّن من أسبابها، تبيَّن ما أشكل عليه من شؤونه، وانتهض إلىٰ تقويم ما اعوج من تصرفاته؛ «فإن القلب الإنساني، بحسب قول الفاسي، إذا صفا من الأكدار، وتجرَّد من الشهوات ومن الأهواء

(١) نفس المصدر، ص٥.

(٢) نفس المصدر، ص١٩٧.

ذكر ما وقر فيه وما جبل عليه من خلق إنساني هو المعروف لديه والذي يطمئن قلبه إليه»[1].

كما يقرر علال الفاسي أن «المعروف» بمعنىٰ «العرف الاجتماعي» - أي ما تعارف عليه الناس واستحسنوه وألفوه من المعاملات وغيرها - ليس أصلا شرعيا قائما بنفسه، ولا، بالأوْلىٰ، مصدرا مخصوصا من مصادر التشريع؛ أما ورود ذكره في القرآن مرات عدة، لا سيما في باب أحكام الأسرة، فلا يدل علىٰ أن له وظيفة تشريعية مستقلة بنفسها، وإنما وظيفته بيانية تابعة، إذ يفيد في تفسير بعض الأحكام وتنزيلها علىٰ الواقع، بحيث يكون اعتباره معلقا بوجود هذه الأحكام العملية؛ وأفضل وضع يستحقه هو أن يكون «سببا في الحكم»؛ والسبب لا يؤخذ به ابتداء أو علىٰ علاته، وإنما «يُبحث فيه ويُعرض، كما يقول، علىٰ أصول الشريعة وقواعدها، فإن اندرج تحت أصل من أصولها، اعترف به وأصبح نصا، وإلا فلا، وهذا هو تحقيق معنىٰ العرف وأحكامه في الإسلام»[2]؛ وما دامت هذه الأصول والقواعد الشرعية مبنية، أساسا، علىٰ الفطرة، أي علىٰ «العرف الأصلي»، فإن «العرف الاجتماعي» يبقىٰ «مقَّيدا بالعرف الأصلي الذي هو من مكارم الشريعة».

٣,٢,٢. الأصل الكلي الثالث: الإعراض عن الجاهلين

ميَّز علال الفاسي بين معان ثلاثة لـ «الإعراض» مساوِقة لثلاث معان للجاهل، وهي:

أ. **عدم المماراة**؛ فلفظ «الجاهل» قد يدل علىٰ «السفيه»،

---

(١) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(٢) نفس المصدر، ص٢٠٠.

والسفيه هو من كانت تصرفاته عن خفة ونقصان عقل؛ فالجهل هنا ضده «العقل»؛ فيقتضي الإعراض عن السفهاء عدم الدخول في الجدل معهم، لأن عقولهم غير قادرة علىٰ إقامة الحجج، ولا علىٰ قبولها.

ب. **الأخذ بالحِلم**؛ قد يفيد «الجاهل» معنىٰ «الذي لا يتحكم في انفعاله ولا يزمُّ نفسه أو تأخذه الحمية»؛ فالجهل هنا ضده «الأناة»؛ فيقتضىٰ الإعراض عن هؤلاء الذين لا يملكون أنفسهم مقابلتَهم بالصبر عليهم ودعوتهم إلىٰ السلام.

ج. **الابتعاد عن مطموس الفطرة**؛ قد يُستعمل لفظ «الجاهل» فيمن دسَّىٰ فطرته؛ فالجهل هنا ضده «العرف»، ومرادفه «النُّكر»؛ فيوجب الإعراض عن ذوي الفطرة المطموسة عدم الخوض معهم في أمورهم التي يشوبها المنكر، إن قليلا أو كثيرا.

والجامع لهذه المعاني الثلاثة هو أن الإعراض المأمور به يرجع إلىٰ عدم التخلق بأخلاق الجاهلين التي تضادّ العقل المستند إلىٰ الفطرة.

يبقىٰ أن هذا التأسيس لمقاصد الشريعة علىٰ هذه الأصول الثلاثة يستوجب مزيدا من التنسيق، وها نحن نذكر بصدده الملاحظات التالية:

أولاها، أن منطلقه هو «الكلمة الجامعة»، وهي الآية التي اعتُبرت، من جهة، جامعة لقواعد الشريعة في المأمورات والمنهيات (القرطبي)، حتىٰ لا مزيد عليها[١]؛ ومن جهة ثانية اعتُبِرت جامعة لمكارم الأخلاق، حتىٰ لا أجمع منها (جعفر الصادق)؛ وهذا الجمع

---

(١) نفس المصدر، ص٢٠١.

بين الجانبين: جانب الأساس الخُلقي والجانب المؤسَّس الشرعي (بفتح السين المشدَّدة) يستدعي إيراد نماذج للتماثل القائم بين الأحكام والقواعد الشرعية من جهة والأحكام والقيم الخُلقية (بضم الخاء) من جهة أخرىٰ، بل يستدعي إيراد نماذج لاستنباط العناصر الشرعية من العناصر الخُلقية (بضم الخاء)، لا سيما وأن المقاصديين يعتبرون العلة الحقيقية للحكم هي «الحكمة» التي هي عنصر أخلاقي، وإن ظلوا يقيمون الوصف الظاهر المنضبط مقامها في تعليل الحكم، نظرا للقاعدة المقررة التي تقول بأن الشارع يقيم المظنة مقام المظنون.

والثانية، أن الحاجة تدعو إلىٰ إبراز العلاقات بين الأصول الثلاثة؛ وقد تفطَّن علال الفاسي إلىٰ علاقة التباين الموجودة بين المبدإ الثاني والثالث، أي «الأمر بالعرف» و«الإعراض عن الجاهلين»، حين قابل بين «العرف» و«الجهل»، بحيث يكون الإعراض عن الجهل إعراضا عما يضادُّ العرف؛ غير أنه لم يتعرض لعلاقة التداخل الموجود بين المبدإ الأول والمبدإ الثاني، أي «الأخذ بالعفو» و«الأمر بالعُرف»؛ إذ العُرف هو الفطرة؛ والفطرة، لغة، هي «**الابتداء**» أو «**البداءة**»، فتكون الأخلاق الفطرية عبارة عن بدائه الأخلاق وبواديها[1]، أو قل، علىٰ وجه أدق، عبارة عن «الأوليات» الأخلاقية، لا، بمعنىٰ البسائط الأخلاقية التي لا تركيب فيها، وإنما بمعنىٰ القضايا الأخلاقية البيِّنة بنفسها، والتي لا تحتاج إلىٰ الاستدلال عليها، بسيطة كان أو مركبة؛ وأيضا العفو هو، لغة، ما

---

(١) كما يقال «بدائه العقل» و«بادئ العقل»؛ يقال: «الرأي الفطير»، والمعنىٰ الرأي الذي يبدو قبل إنعام النظر، أي بادئ الرأي.

يحصل **ابتداء**، أي ما يبدر من الإنسان من غير تكلف، أي هو عبارة عن «بدائه الأفعال»؛ وعليه، يكون الوصف «الابتدائي» أو «البدَهي» أو «الأولي» وصفا جامعا بين الفطرة والعفو، فالخُلق الفطري خُلق عفوي (بضم الخاء في كلا الموضعين).

الثالثة، أن هذه الأصول الثلاثة ليست مستقلة بعضها عن بعض، ولا هي علىٰ رتبة واحدة؛ فقد ننظر إليها من جهة اشتراط بعضها لبعض؛ وحينها، ينزل الأصل الأول، أي «الأخذ بالعفو»، الرتبة الأولىٰ، إذ خُلق «العفو»، يسُدّ، بموجب وصف «الابتدائية» أو «الأولية» الذي يتصف به، مسدَّ المدخل إلىٰ «العُرف» الذي هو الفطرة، بحيث يكون شرطا فيه؛ فمن لم يتصف بالعفو، ليس له من سبيل إلىٰ الاهتداء إلىٰ العُرف؛ يترتب علىٰ هذا نتيجة أساسية، وهي **أن السبب القريب الذي يوصِّل الإنسان إلىٰ الفطرة هو «التخلق بالعفو»**؛ فذو العفو أقدر علىٰ التغلب علىٰ العوارض التي تحول بينه وبين الفطرة، فيكون أقرب إلىٰ التحقق بها.

وعليه، فإن الأصل الثاني: «الأمر بالعرف»، بحكم مشروطيته، ينزل الرتبة الثانية؛ والتحققُ بالعُرف هو، بدوره، شرط في تحصيل القدرة علىٰ «الإعراض عن الجاهلين»؛ فمن لم يتحقق بالعُرف ليس له سبيل إلىٰ ترك الإقبال عليهم؛ تترتب علىٰ هذا نتيجة أساسية أخرىٰ، وهي أن **السبب الذي يوصِّل الإنسان إلىٰ الإعراض عن الجاهلين هو، في نهاية المطاف، «التخلق بالعفو»**، فشرط الشرط شرط[1].

وهكذا، فإن التخلق بالعفو يورّث العُرف، والعُرفُ، بتوريث الإقبال علىٰ «العارفين»، يورِّث الإعراض عن الجاهلين؛ فـ «العارف»

(١) أو قل لازم اللازم لازم، إذ الشرط يلزم عن المشروط.

لا يصدر إلا عن عُرف -أي عن الفطرة- و«الجاهل» لا يصدر إلا عن ضده، أي النُّكر؛ وعلىٰ هذا، فإن «الإعراض عن الجاهلين»، بحكم مشروطيته للتحقق بالعرف، ينزل الرتبة الثالثة، كما أنه يقوم مقام المَخرج مِمّا يضادّ الفطرة -أي الجهل بمعنىٰ «النُّكر»- وذلك في مقابل «الأخذ بالعفو» الذي يقوم مقام المدخل إلىٰ هذه الفطرة.

وخلاصة ما ذكرناه هو أن علال الفاسي اشتغل بتأسيس مقاصد الشريعة علىٰ مكارمها، وجعل هذه المكارم تقوم علىٰ أصول كلية ثلاثة، وهي: «مبدأ الأخذ بالعفو» و«مبدأ الأمر بالُعرف» و«مبدأ الإعراض عن الجاهلين»؛ ولما كانت هذه المكارم عبارة عن الأخلاق الراجعة إلىٰ الفطرة، وكانت الفطرة تستلزم عقلا يأخذ بالقيم، **فقد اتخذ هذا التأسيس علىٰ الفطرة صورة التأسيس علىٰ العقل المسدَّد**، إذ يمتاز هذا العقل علىٰ العقل المجرد بكونه لا يعقل شيئا إلا **متقوّما**، أي باعتبار القيمة التي يحملها؛ من هنا، يتبيَّن أن تأسيس علال الفاسي مقاصد الشريعة علىٰ الفطرة الخُلُقية (بضم الخاء) الآخذة بأسباب العقل المسدَّد يفضُل تأسيس ابن عاشور مقاصد الشريعة علىٰ الفطرة الخَلْقية (بفتح الخاء) الآخذة بأسباب العقل المجرَّد؛ فليس العقل المجرد كالعقل المسدَّد، إذ لا يتسع لِما يتسع له، ولا يتجه إلىٰ ما يتجه إليه.

وعلىٰ الرغم من تمايز النظرتين إلىٰ الفطرة: «النظرة الغريزية» و«النظرة الأخلاقية»، بل تفوُّق إحداهما علىٰ الأخرىٰ، فقد ظلت النظرة الغريزية للفطرة مهيمنة لدىٰ عموم المقاصديين[1]، بحيث

---

(١) نستثني من هؤلاء ابن تيمية علىٰ الخصوص، إذ له تعريف أخلاقي صريح للفطرة يقول فيه: «الله ﷻ خلق عباده علىٰ الفطرة التي بها **معرفة الحق** =

يفهمون من الفطرة «**جملة الاستعدادات والميولات والصفات المغروزة أسبابُها في النفس البشرية، سواء كانت هذه الصفات ظاهرة أو باطنة**»؛ فهذا ابن عاشور يقول بصدد **الصفات الفطرية الظاهرة**: «فسير الإنسان علىٰ رجليه فطرة جسدية، ومحاولة مشيه علىٰ يديه خلاف الفطرة؛ وعمل الإنسان بيديه فطرة جسدية، ومحاولة عمله برجليه خلاف الفطرة»[1]؛ وهذا الشاطبي يقول بصدد **الصفات الفطرية الباطنة**: «والذي يظهر من أمر الحب والبغض والجبن والشجاعة والغضب والخوف ونحوها أنها داخلة علىٰ الإنسان **اضطرارا**، إما لأنها من **أصل الخلقة**، فلا يطلب إلا بتوابعها، فإن ما في **فطرة** الإنسان من الأوصاف يتبعها -ولا بُدّ- أفعالٌ اكتسابية [. . .]؛ وإما لأن لها **باعثا من غيره**، فتثور فيه، فيقتضي لذلك أفعالا أخر»[2].

بناء علىٰ هذا الفهم الغريزي للفطرة، تقرر عند المقاصديين أن من العناصر الفطرية ما تتولىٰ الشريعة رعايته وتزكيته، لأن الشارع يقبله علىٰ وجهه، ومنها ما تتولىٰ تقويمه وتعديله، لأن الشارع لا يقبله علىٰ وجهه؛ وهكذا، تعاطوا بناء نظريتهم في المصالح الإنسانية علىٰ هذا التقرير، جاعلين أغلب المصالح الضرورية راجعة إلىٰ العناية بالعناصر الغريزية، تتبعها المصالح الحاجية والتحسينية في

= والتصديق به، **ومعرفة الباطل** والتكذيب به، **ومعرفة النافع** الملائم المحبب له **ومعرفة الضار** المنافي والبغض له بالفطرة؛ فما كان حقا موجودا صدَّقت به الفطرة، وما كان حقا نافعا عرفته الفطرة، فأحبته واطمأنت إليه، ذلك هو **المعروف**، وما كان باطلا معدوما كذَّبت به الفطرة، فأبغضته الفطرة وأنكرته»؛ **نقض المنطق**، ص٢٩.

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص٢٠.

(٢) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، ص١١٠.

الأخذ بهذه العناية؛ وهذه المصالح الضرورية الغريزية الصريحة ثلاث من خمس، وهي: «حفظ النفس» الذي يرجع إلىٰ رعاية «**غريزة البقاء**» و«حفظ النسل» الذي يرجع إلىٰ رعاية «**غريزة الجنس**»، و«حفظ المال» الذي يرجع إلىٰ رعاية «**غريزة التملك**»[1]؛ ينتج من هذا ما يلي:

أ. أن المصلحتين الضروريتين الأخريين: «حفظ الدين» و«حفظ العقل» تصيران بمنزلة الفرع، إذ تغدوان خادمتين للمصالح الضرورية الغريزية الثلاث، بمعنىٰ أن هذه المصالح الثلاث لا تستقيم إلا بواسطة تشريعات الدين، من جهة، وتقريرات العقل من جهة ثانية؛ ولا يرىٰ المقاصدي في هذه التبعية إلا ما يجب أن يكون؛ فالدين، مستظهِرا بالعقل، جاء لإقامة الحياة وتزكية النسل وتنمية المال؛ هذا

---

(١) بناء علىٰ هذا الفهم الغريزي للفطرة الذي أصبح قوة موجِّهة في مجال الاجتهاد الفقهي، تقرَّر أن الأحكام والقواعد الشرعية لا يمكن، بأي وجه من الوجوه، أن تتعدىٰ أو تخالف مقتضيات الفطرة، بحجة أن واضع الشرعة وخالق الفطرة واحد لا شريك له، سبحانه؛ من ثَمَّ، تعددت القواعد المقاصدية التي تركز علىٰ تقديم اعتبار الضرورات والطباع علىٰ اعتبار غيرهما نحو «لا حرام مع ضرورة» و«داعي الطبع أقوىٰ من داعي الشرع»، و«في الطبع غنية عن الشرع»، حتىٰ صِيَر إلىٰ تبديع من يأتي بتصرفات تخالف الطبع من غير عذر يتفق مع هذا التوجه الغريزي المهيمن؛ واضح أننا لا ننكر انبناء هذه القواعد علىٰ نصوص معلومة مفسَّرة بما يوافق هذا التوجه، وأننا لا نقدح في العناية بالجانب الغريزي من حيث هو جانب ضروري من حياة الإنسان، ولكننا نتحفظ علىٰ تغليب هذا الجانب المادي علىٰ الجانب المعنوي، ونستغرب عدم اشتغال المقاصديين بوضع قواعد وأحكام للجانب المعنوي تضاهي قدرا ودقة ما وضعوه للجانب الغريزي، حتىٰ كأن واجبهم الأول هو رعاية الغريزة.

إذا سلَّمنا أن مراد المقاصدي بمصلحة «حفظ الدين» هو تشريعات الدين المنظِّمة للمعاملة؛ أما إذا كان مراده، كما اشتهر، هو مجرد أحكام الإيمان والعبادة، فحينها لا تكون تبعية الدين للمصالح الغريزية تبعية ضرورية، وإنما تبعية تكميلية، كأنما المصالح الغريزية قد تقام، في أساسياتها، بغير الإيمان والعبادة، ولو أن الأحسن أن يُلجأ إليها في إقامتها.

ب. لقد بُني الترتيب الغالب للمصالح الضرورية علىٰ اعتقاد أن «الدين» مقدَّم علىٰ «النفس»، و«النفس» علىٰ «العقل»، و«العقل» علىٰ «النسل»، و«النسلَ» علىٰ «المال»؛ غير أن هذا الترتيب جمع في طيه بين نوعين مختلفين من المصالح: أحدهما، «المصالح المطلوبة لذاتها»، أي أن لها قيمة في ذاتها، وهي «الدين» و«العقل» و«النفس» و«النسل»؛ والثاني «المصالح المطلوبة لغيرها»، أي أن قيمتها تابعة لقيمة غيرها، وهي «المال»؛ وبيِّن أن النوع الثاني أدنىٰ رتبة من النوع الأول؛ وحسبك هذا الجمع بين النوعين المتفاوتين رتبةً شاهدا علىٰ وجه آخر من وجوه الخلل في هذا الترتيب المقرَّر؛ فالواجب في المصالح الضرورية أن تكون كلها مصالح في ذاتها، أي غايات، إذ تكون محبوبة لذاتها؛ أما ما ليس مصلحة في ذاته وليس محبوبا لذاته، فينبغي أن ينزل منها منزلة الوسيلة إليها، فكيف إذن يُصنَّف معها ما هو وسيلة إليها، متمتّعا بنفس المحبوبية التي تتمتع بها حتىٰ ولو قُدِّر نزوله رتبة دونها في هذا التصنيف!

ج. متىٰ أضحىٰ «الدين» و«العقل»، نتيجةً للتصور الغريزي للفطرة، تابعين، في هذا الترتيب، للمصالح الضرورية الأخرىٰ[1]،

---

(١) سوف نبين فيما يأتي كيف أن التصور الغريزي نفذ كذلك إلىٰ هاتين المصلحتين: حفظ الدين وحفظ العقل، فجعلهما غريزيين لا أخلاقيين

تصدَّرت مصلحة «المال»، فخرجت عن كونها مجرد وسيلة، لتصبح القيمة الأساس التي تستتبع باقي المصالح، ذلك أن «**التملك**» يغدو هو القيمة التي تحدِّد المصلحة[1]؛ وتوضيح ذلك أن الغريزة مبناها، أصلا، علىٰ حب التملُّك[2]، إذ لا تتأتىٰ تلبية مطالبها إلا بحصول التصرف فيما تتعلق به، واتخذت في «حب المال» صورتها المثلىٰ؛ فغريزة البقاء ليست إلا التمكن من أسباب الحياة أو قل تملّك هذه الأسباب؛ وغريزة الجنس ليست إلا التمكن من جسد الآخر، أي تملُّك الجسد؛ وحتىٰ الدين يصير، في سياق هذا الترتيب الغريزي للمصالح، مردودا، هو الآخر، إلىٰ هذا التملك، إذ يغدو الإيمان والعبادة مضافين إلىٰ الإنسان إضافة الملك إلىٰ مالكه؛ أما العقل، فلا يُتصوَّر، في هذا السياق، إلا علىٰ أنه يقصد، بالأساس، امتلاك الأشياء، إدراكا واكتسابا؛ ولعل هذا التصور الغريزي المهيمن للفطرة هو الذي يفسر انتشار المفاهيم التملكية والمصطلحات التجارية لدىٰ الفقهاء في صوغ أحكام الحقوق والمنافع والمعاملات العامة والخاصة[3].

باختصار، إن المسلَّمة التي أخذ بها المقاصديون، وهي: «الفطرة بنية خَلْقية» (بفتح الخاء)، تفضي إلىٰ ترتيب للمصالح الضرورية تتقدم فيه «غريزة التملك» في صورة مصلحة «حفظ المال» علىٰ باقي المصالح الضرورية.

---

(١) مع العلم بأن «التملك» يضادّ «الائتمان».

(٢) «الملكية لها علاقة قوية بفطرة الإنسان وغرائزه وميوله»، يوسف حامد العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، ص ٤٨٥.

(٣) مثل «مِلك الولد» و«مِلك البُضع»؛ قد يكون من المفيد أن تخصص دراسات للمفاهيم الامتلاكية التي تزخر بها اللغة الفقهية.

الفصل الثاني

التأسيس القرآني لمفهوم القيمة

لقد اتضح في الفصل السابق أن الفطرة حُمِلت علىٰ معنيين: **أحدهما**، أن الفطرة هي **البنية الخَلْقية** أو قل «**الغريزة**»، أي جملة الاستعدادات والميول والصفات المغروزة في نفس الإنسان؛ **والثاني**، أن الفطرة هي **البنية الخُلُقية** أو قل «**الخليقة**»[1]، أي جملة المعاني والقيم المبثوثة في باطن الإنسان؛ كما اتضح أن معنىٰ الفطرة الذي هيمن في الدراسات الأصولية والفقهية هو معنىٰ «الغريزة»، بحيث تَمَّ، علىٰ أساسه، تصنيف المصالح وترتيبها واستنباط الأحكام وتقرير القواعد؛ أما معنىٰ «الخليقة»، فقد أُهمل في الغالب أو رُدَّ إلىٰ «الغريزة» في صورة مُكمِّل أو مُحسِّن لها؛ غير أن هذا المعنىٰ الثاني وجد، في علال الفاسي، المقاصديَّ الذي اهتم به غاية الاهتمام، مستدرِكا ما فات غيره من المقاصديين، بحيث أبرز جوانب أساسية من مضامينه الأخلاقية وأبعاده الإنسانية.

---

(١) ننبه إلىٰ أن لفظ «الخليقة» مستعمل هنا في صلته بالخُلُق (بضم الخاء)، لا بالخَلْق، وله مرادف هو «السجية».

ولما كان المنظور الائتماني يهدف، بالأساس، إلىٰ إعادة الاعتبار **للماهية الأخلاقية** للإنسان، بات من الضروري الاجتهاد في تطوير هذا التصور الأخلاقي للفطرة بما يُمَكِّن من إعادة بناء «المصالح» و«الأحكام» و«القواعد» المقاصدية عليه، بدَل التصور الغريزي الذي ظل يحجب جوانب **السمو المعنوي** في الدين؛ وأول خطوة يتعين القيام بها في هذا الطريق هو بيان حاجة «علم المقاصد» إلىٰ اعتماد المفهوم الجوهري الذي تتحدد به الأخلاق، ألا وهو **«القيمة»!** وها نحن ذاكرون الآن من الأدلة الشرعية والعقلية ما يُثبت «شرعية» هذا المفهوم، بل «وُجوبيته» بالنسبة لهذا العلم إن أريد إثراء مجاله واتساع أفقه.

صحيح أن الفقهاء استخدموا مصطلح «القيمة» المشتق من الجذر:/ق، و، م/، وحدَّدوا مدلوله بما يفيد أنه عبارة عما يُقَدّره أهل الخبرة ثمنا للشيء، عينا أو منفعة، مِلكا أو حقا؛ ووضعوا له شروطا وأحكاما محددة، كأن يُشترط في ثبوت القيمة للشيء إباحة الشارع الانتفاع به، بحيث يخرج عن مدلولها كل ما لا يحترمه الشارع؛ وهكذا، فليس لكل شيء قيمة معينة في المنظور الفقهي؛ واستعملوا لفظ «المقوِّم» للدلالة علىٰ من يتولىٰ التقدير أو التسعير، ولفظَ «المتقوّم» للدلالة علىٰ ما يقبل التقدير أو التسعير من الأشياء المباحة، ولفظ «غير المتقوّم» لإفادة ما لا يعترف الشارع بقيمته؛ كما استخدموا وصف «القيمي»، في مقابل وصف «المِثلي»، للدلالة علىٰ الشيء الذي ليس له مِثلٌ معهود؛ ووضعوا لهذين الوصفين أحكاما مخصوصة كأن يكون ضمان «القيمي» بقيمته وضمان «المِثلي» بمثله؛ وصحيح، أيضا، أن «ألفاظ القيمة ومشتقاتها» ظل استعمالُها محصورا في نطاق **«الماديات»** بين أموال وأملاك ومنافع وحقوق

مالية، بحيث يصح أن نقول: إن ما عرفه الفقهاء وضبطوه ليس هو «القيمة» بوجه عام، وإنما هو، علىٰ الخصوص، «القيمة المادية».

أما المقاصديون، فيظهر أنهم لم يضيفوا إلىٰ ما قرره الفقهاء قبلهم بشأن القيمة شيئا يوجبه التوجه التعليلي الذي يُميّز اجتهاداتهم؛ فلم يجدوا حاجة إلىٰ توسيع مفهوم «القيمة»، فضلا عن الارتقاء به إلىٰ أفق «المعنىٰ» أو «الحكمة» الذي حددوا به، في الأصل، توجّههم؛ وقد لا نَعجب لأخذهم بالتحديد الفقهي التقليدي للقيمة، متىٰ سلّمنا، كما سبق بيانه، أن نظرتهم إلىٰ المصالح كانت محكومة بتقديم الاعتبارات الخَلْقية الغريزية علىٰ غيرها؛ لكننا، نعجب لعدم وقوفهم عند النصوص الشرعية التي تورد معانيَ أخرىٰ للجذر: /ق، و، م/ غير المعنىٰ المادّي الذي اصطلح عليه الفقهاء، علما بأن هذا المعنىٰ المادي لا نجد له ذكرا صريحا ضمن معاني هذا الجذر في نصوص القرآن؛ إذ كان من شأن النظر في هذه النصوص أن يجعلهم يتداركون ما فات الفقهاء أو ما ليس من اختصاصهم، فيُنشؤوا مفهوم «**القيمة المعنوية**» كما أنشأ الفقهاء مفهوم «القيمة المالية»، فضلا عن الارتقاء بتصوُّر المصالح بما يصرف عنها القيود الغريزية التي ظلت تضبطها عندهم.

وعلىٰ خلاف النظر المصلحي التقليدي، فإن النظر الائتماني يوجب استنباط مفهوم «القيمة» من هذه النصوص الأساسية، وبيان الوجوه الإجرائية فيه، بل يوجب رفعه إلىٰ رتبة المصطلح الائتماني الذي لا غَناء عنه في عملية التأسيس الائتماني للمقاصد؛ لذلك، تخيَّرنا لهذا الغرض جملة محدودة من بين ست وخمسين آية تفيد كلها في الظفر بالمطلوب؛ والمفسرون، وإن تناولوا هذه الآيات

بالشرح، مقتضَبا كان أو مسهبا أو وسطا بين الاقتضاب والإسهاب، فلم نقف علىٰ أنهم أشاروا إلىٰ مفهوم «القيمة المعنوية» فيما نظرنا فيه من هذه الشروح، ولو أن بعضهم حوَّم حوله؛ وهذه الجملة المختارة من الآيات التي تعدُّ كافية لاستنباط مفهوم «القيمة المعنوية» وتسويغ استخدامه في المجال المقاصدي هي الآيات الآتية:

- ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (لنسمّها «آية الاستقامة»)[1].

- ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[2] (لنسمّها «آية التفضيل»).

- ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ ﴿١﴾ قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا ﴿٢﴾ مَّٰكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا﴾ (لنسمها «آية العِوج»)[3].

- ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[4] (لنسمّها «آية الفطرة»).

- ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[5] (لنسمّها «آيتا التقويم»).

---

(١) سورة **الأنعام**، الآية ١٦١.

(٢) سورة **الإسراء**، الآية ٩.

(٣) سورة **الكهف**، الآيات ١-٣.

(٤) سورة **الروم**، الآية ٣٠.

(٥) سورة **التين**، الآيات ٤-٦.

- ﴿رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ۝٢ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ۝٣ وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ۝٤ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾[1] (لنسمّها «آيات القيّمة»).

ليس المراد إعادة تفسير ما فُسّر، أو إعادة تأويل ما أُوّل، أو تكرار ما تكرَّر، تفسيرا أو تأويلا، وإنما الوقوف عند بعض المعاني الأساسية التي تضمَّنتها هذه الآيات وبيان ما تحتها من فوائد تُوصّل إلىٰ إقناع المقاصدي بضرورة إضافة مصطلح «القيمة» إلىٰ رصيده الاصطلاحي، بل استبداله مكان مصطلحات أخرىٰ من هذا الرصيد أقل ضبطا وتحديدا كما سيأتي بيانه في موضعه؛ وهذه المعاني الأساسية هي: «الإقامة» و«التقويم» و«الاستقامة».

١. معنىٰ الإقامة ومفهوم القيمة

لنتأمل معنىٰ «الإقامة» الذي ورد في «آية الفطرة» بصيغة الأمر: «أقِم»؛ قد تكون «الإقامة» بمعنىٰ «التقويم»؛ لنرجئ الكلام في هذا المعنىٰ الأخير إلىٰ حين التعرض له في موضعه؛ ولننظر في المعاني الأخرىٰ، انطلاقا من كلمة «وجهك» التي جاءت مفعولا به؛ فواضح أن «الوجه» هنا، بحكم اقترانه بالدين الذي هو حقيقة معنوية، ليس هو، كما قيل، الوجه المحسوس بوصفه جامعا لحواس الإنسان، أو بوصفه أشرف ما في صورته[2]، وإنما **ماهية معنوية** تناسب الماهية

---

(١) سورة **البينة**، الآيات ٢-٥.

(٢) ابن عطية، **المحرر الوجيز**، ص١٤٧٦؛ **القرطبي الجامع لأحكام القرآن**، ج١٤، ص٢٤.

المعنوية للدين؛ وهذه الماهية المعنوية للوجه هي «**الذات**»؛ فما تجب إقامته إذن هو «الذات»، والذات عبارة عن **حقيقة الإنسان بكليته**؛ وحيث إن «العلاقة بين الدين والذات» علاقة معنوية، لزم أن تكون «العلاقة بين الإقامة والذات»، هي الأخرىٰ، علاقة معنوية؛ وللنظر في «الإقامة» من هذه الجهة، طريقان: أحدهما، **اعتماد الأصل اللغوي** لهذا اللفظ؛ والثاني: **اعتماد السياق** الذي ورد فيه.

١,١. اعتماد الأصل اللغوي لكلمة «أقِم»

يقتضي هذا الطريق اللغوي أن نقوم بتجريد الدلالات الحسية من هذا اللفظ، أي أن نرتقي بها إلىٰ رتبة دلالات عقلية، حتىٰ تناسب سياقه، علما بأن الغالب في ألفاظ الجمهور أن تُستعمل أول ما تُستعمل في مدلولها الحسي؛ فمن معاني الفعل: «قام» التي تعنينا هاهنا ثلاثة: «**نهض**» و«**ثبت**» و«**عزَم**»[(١)]؛ وواضح أن هذه الألفاظ يمكن ردُّها إلىٰ أصولها الحسية، كأن يكون الأصل في «نهض» هو «انتصاب القامة» والأصل في «ثبَت» هو «الاستقرار بالمكان» والأصل في «عزَم» «الجِدُّ البادي علىٰ الهيئة»؛ لكن هذه الألفاظ الثلاثة اشتهرت في استعمالاتها المعنوية كما في قولنا: «نهوض الهمة» و«الثبات علىٰ الموقف» و«العزم علىٰ الأمر»؛ والفائدة من هذه الاستعمالات هي أنها تقفنا علىٰ حقيقة أساسية، وهي أن **أفعال «النهوض» و«الثبات» و«العزم» لا تنفك عن القيمة**؛ وبيان ذلك كالتالي:

---

(١) انظر ابن منظور: **لسان العرب**، مادة/ ق، و، م/.

- أن «النهوض للشيء» هو استجماع **تمام القوة** للوصول إليه، باعتباره **مرغوبا فيه**؛ والرغبة في الشيء تُنزله مرتبة من مراتب «**الحُسن**»؛ فلولا تصوُّر الراغب لحُسن هذا الشيء بوجه من الوجوه، ما وقع تحرُّكه إليه بجمعية ذاته.

- أن «الثبات علىٰ الشيء» هو تحصيل **قوة القلب** علىٰ لزوم الشيء، باعتباره متصفا **بالحق**؛ والحق يُنزل الشيء أعلىٰ رتب «**الحسن**»؛ فلولا قيام الحق به، ما أجهد المرء نفسه في التمسك به والدوام عليه.

- أن «العزم علىٰ الشيء» تحصيل **قوة الإرادة** علىٰ فعل هذا الشيء، باعتباره فعلا **مطلوبا**؛ وطلب الشيء يُنزله رتبة **الواجب**؛ فلولا شعور العازم بوجوب هذا الشيء، ما قويت عزيمته لإمضائه؛ و«الواجب»، كما سيتضح في موضعه، يمكن ردّه إلىٰ «الحَسن»، فكل واجب حَسن مطلقا، وإلا فلا أقل من أن يكون كذلك بالإضافة إلىٰ الذي أوجبه لحظة إيجابه.

فيتبين أن معاني «القيام» الثلاثة، أي «النهوض» و«الثبات» و«العزم» كلها ترجع إلىٰ أمر **حَسَنٍ** بقدر من الأقدار؛ فالنهوض يرجع إلىٰ **الغاية الحسنة**، والثبات يرجع إلىٰ **المبدإ الحسن**، والعزم يرجع إلىٰ **الوسيلة الحسنة**؛ ومعلوم أن **الحُسن هو أساس القيم الإيجابية** كما أن ضده، أي **القبح**، هو **أساس القيم السلبية**؛ فيلزم أن هذه المعاني تأخذ بـ«**مبدإ القيمة**»، بحيث لا تستقيم استعمالاتها، بل لا تُعقل مضامينها بدونه؛ فكل ما هو منهوض له أمر متقوّم؛ وأيضا كل ما هو مثبوت عليه أمر متقوّم؛ وكذلك كل ما هو معزوم عليه أمر متقوّم.

وليس هذا فحسب، بل إن هذه القيم ليست مستقلة بعضها عن بعض، بل ترتبط فيما بينها بعلاقات مخصوصة لِما بين المعاني المقترنة بها من علاقات دلالية تجمع بينها؛ ذلك أنه «لا نهوض بغير عزم»، و«لا ثبات بغير عزم»، ولا «ثبات بغير نهوض»؛ فحينها، يلزم أن العزم هو الأصل في حصول النهوض والثبات على الصبغة القيمية، أي أن قيمة النهوض متفرعة على قيمة العزم كما أن قيمة الثبات متفرعة عليها، كما يلزم أن «القيام» إنما هو، بالأساس، فعل العزم؛ فكل «**قائم**» - بمعنى **متلبِّس بقيمة ما**، توجُّهًا إليها أو توسُّلا بها - **عازم**، إذ لا عزم بغير قيمة.

وبناءً على هذه المعاني القيمية للفعل: «قام»، تصير معاني الفعل الرباعي منه، أي «أقام»، هي «الإنهاض» و«التثبيت» و«العزم» بمعنى «إيجاد العزم في الذات»[1]؛ من هنا، يمكن أن ننسب إلى جزء «آية الفطرة»: «أقم وجهك للدين»، المقصود التالي: «**اجعل ذاتك تعزِم وتنهض وتثبت**»، أو، اختصارا، «**اعزِمْ وانهَضْ واثبُتْ**»؛ وعندها، يزدوج، بحُسن هذه الأفعال، حُسنٌ أعظم من حسنها بما لا يقدَّر، وهو **حسن الأمر الإلهي بها**، مرتقيا بحسنها؛ مما يعني أن ظهور «القيمية» في هذه الأفعال يبلغ نهايته، حيث إن قيمية الأمر الإلهي تجلت في قيميتها.

٢,١. اعتماد السياق لكلمة «أقِم»

يقتضي هذا الطريق السياقي أن ننظر في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾ من جهة **علاقات التفاعل الدلالي** التي تقوم بين كلماته

---

(١) في حديث أم سلمة: «فعزم الله لي»، أي خلق لي قوة وصبرا.

الثلاث، بسبب وجودها في سياق واحد متصل، وهي: «الإقامة» و«الذات» و«الدين»؛ والظاهر أن المفسرين، وإن لم ينصّوا علىٰ لفظ «القيمة»، تطرّقوا، عند شرحهم لهذا القول، لبعض القيم الأساسية، غير أنهم اعتبروها مجرد صفات كغيرها من الصفات؛ والواقع أن الصفات علىٰ نوعين: «**الصفات الوجودية**»، وهي الصفات التي تتعلَّق بما هو **كائن**، أي أنها تُسنَد **للموجودات**، أفرادا أو أحوالا أو وقائع؛ و«**الصفات المعيارية**»، وهي الصفات التي تتعلق بما **يجب** أن يكون، أي أنها تتصل بتسديد الأعمال؛ وواضح أن هناك فرقا بين «الوجود» و«الوجوب»؛ والقيم العملية تندرج في الصفات المعيارية[1].

وأبرز علاقات التفاعل السياقي التي تصل بين هذه الكلمات علاقات ثلاث هي: «علاقة الذات بالإقامة» و«علاقة الذات بالدين»، و«العلاقة بين هاتين العلاقتين».

أ. **علاقة الذات بالإقامة**؛ لما كانت «الذات»، في اقترانها بـ «الإقامة»، مكنًّىٰ عنها بـ «الوجه»، أفاد ذلك أن الذات في «جِهة» معينة، بل أفاد أن وجودها في جهة معيَّنة يحملها علىٰ «**التوجّه**»، أي يحملها علىٰ أن تقصد جهة تقابل جهتها؛ فالذات القائمة، أصلا، **ذات متوجّهة**؛ وأعلىٰ رتبة في «التوجه» هو «**الإقبال**»، إذ «الإقبال» هو التوجه إلىٰ الشيء مع الشروع في التحرك نحوه[2]؛ وأعلىٰ رتبة

---

(١) سوف نبين، في موضعه، العلاقة بين الواجب والقيمة.

(٢) يقول الزمخشري: «﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾ [...] هو تمثيل لإقباله علىٰ الدين». **الكشاف**، ج٣، ص٤٧٩؛ يقول الشوكاني: «شبَّه الإقبال علىٰ الدين بتقويم وجهه إليه وإقباله عليه»، **فتح القدير**، مج٤، ص١٦٨.

في «الإقبال» هي «**الاستقبال**»، إذ «الاستقبال» هو الإقبال مع التهيؤ للقاء الشيء المتوجَّه إليه، بل لاحتضانه والنزول علىٰ مطالبه»، أي أن «الاستقبال» يجعل من الشيء المقبَل عليه «**قِبلةً**»؛ ولا يخفىٰ أن «القِبلة» هي الجهة التي بلغ التعلق بها غايته؛ ولا تعلُّق بالمقبَل عليه بغير الارتقاء به إلىٰ رتبة «**المثال**»؛ و«المثال» عبارة عن خير ما يحتذي به؛ لهذا، فإن «الاستقبال» متلبس بالقيمة من جانبين: **أحدهما**، أنه تعلُّق بيِّن، والتعلق يقترن بالتحسين؛ **والآخر**، أن المتعلَّق به يُعتبر غاية في الحسن، بل إن «الاستقبال» يغدو نفسه قيمة مطلوبة لذاتها؛ وانطلاقا من هذا التحليل للعلاقة الأولىٰ، يتضح أن «إقامة الذات» تدلّ علىٰ معنىٰ «اتخاذِ الذات هيئة المستقبِل للقبلة»؛ فالذات القائمة تستقبل الدين استقبالها للقبلة، فالدين قِبلتُها كما أن القبلة دينها.

ب. **علاقة الذات بالدين**؛ إذا كانت علاقة الذات بالإقامة تجعل لها جهة قاصدة، فإن علاقتها بالدين تجعل لها **قوة عاملة**، أي تنقلها من صلتها بالدين كقبلة إلىٰ صلتها بالدين **كمعاملة**؛ وهذه المعاملة علىٰ نوعين يوجب كل واحد منهما قصدا مخصوصا: إحداهما، **المعاملة الجُملية**، وهي التعامل مع الدين باعتباره كلا لا يتجزأ، وهذا التعامل الجُملي يوجب تحصيل **قصد جامع** إلىٰ الدين، ولا يستقيم هذا القصد إلا إذا تجردت الذات من كل ما يمكن أن يُشرَك بالدين من آثار الأديان المنحرفة أو سابق الأديان المنسوخة؛ وتجريد القصد، بهذا المعنىٰ الجُملي، هو الذي اصطُلح عليه بـ «**إخلاص الدين**» أو «**الدين الخالص**»[1]؛ والثانية، **المعاملة**

---

(١) يقول ابن كثير: «يقول تعالىٰ: فسدد وجهك واستمر علىٰ الدين الذي =

التفصيلية، وهي التعامل مع الدين باعتباره جملة من الأعمال المتميزة فيما بينها؛ وهذا التعامل التفصيلي يوجب تحصيل قصد **خاص** بكل عمل من هذه الأعمال؛ ولا يستقيم هذا القصد الخاص حتىٰ يتم تجريده من الأغراض والحظوظ غير المشروعة؛ وتجريد القصد، بهذا المعنىٰ التفصيلي، هو الذي اصطُلح عليه بـ «**إخلاص النية**» أو قل «**النية الخالصة**»؛ ولا خلاف في أن الإخلاص هو أحسن وجه يتحقق به العمل، والأحسن لا يكون إلا قيمة سامية.

وعلىٰ هذا، تكون «علاقة الذات بالدين» في القول الإلهي المذكور مبنية، لا علىٰ إخلاص واحد هو «إخلاص الدين»، أي الخروج من الشرك بالدين جملةً، وإنما علىٰ إخلاصين اثنين هما: «إخلاص الدين» و«إخلاص النية»، وهما مختلفان ولو أنهما متكاملان؛ فقد لا تُشرِك الذات بدينها دينا آخر، ولكن قد تأتي عملا مشوبا؛ أما إذا أتت عملا خالصا، فلا تكون إلا مخلصة لدينها، أي أن «إخلاص العمل» يلزم عنه «إخلاص الدين»، في حين أن «إخلاص الدين» لا يلزم عنه «إخلاص العمل»؛ يترتب علىٰ هذا أن تركيز بعضهم، في تفسير القول: «فأقم وجهك للدين»، علىٰ «إخلاص الدين» -بمعنىٰ عدم إشراك الأديان الأخرىٰ به- دون التنبيه علىٰ «إخلاص النية»، غير مسوَّغ، حيث إن «إخلاص النية» أقوىٰ من «إخلاص الدين»، أي أن قيمة الثاني تتبع قيمة الأول؛ والراجح أن المراد بـ «إخلاص الدين» الذي يمكن تفسير القول الإلهي السابق به

= شرعه الله لك من الحنيفية ملة إبراهيم»، **تفسير القرآن العظيم**، مج٣، ص٥٦٨.

إنما هو «إخلاص النية»[1]؛ ويؤيد ذلك أن معنىٰ «إخلاص الدين» لم يَرِد في ثلاثة عشر موضعا في القرآن **مطلقا**، وإنما مقيدا بالقول: «**له**»، حيث الضمير «هو» يعود علىٰ الحق سبحانه كما في الآية: ﴿قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾[2]؛ وهذا يعني أن المخلِص يتقرب إلىٰ الله بمعاملته الجُملية للدين تقرُّبه إليه بمعاملته التفصيلية، إذ يُخلص في هذا التقرب إخلاصه في النية.

ج. **العلاقة بين هاتين العلاقتين**: قد ظهر أن «علاقة الذات بالإقامة» تستلزم «القصد إلىٰ القبلة» أو قل «الاستقبال»، كما ظهر أن «علاقة الذات بالدين» تستلزم «إخلاص النية»؛ والتفاعل بين العلاقتين إنما هو ازدواج القصد إلىٰ القبلة بإخلاص النية؛ ولا يتحقق هذا التفاعل بين «قصد القبلة» و«إخلاص النية» في عملٍ تحققَه في الصلاة، فلا صلاة بغير استقبال وإخلاص؛ والشاهد علىٰ هذا التفاعل المعنوي بين هذين القصدين أن القرآن لا يذكر الأمر بالصلاة إلا بلفظ الإقامة؛ تترتب علىٰ هذا النتائج التالية:

- أن قوله تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾ هو بمنزلة قوله تعالىٰ: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ كما لو قيل: «كن مستقبِلا ومخلصا» في الدين كما تكون مستقبلا ومخلصا في الصلاة[3]؛ ولا يقال: إن الاستقبال المطلوب في «إقامة الذات للدين» غير الاستقبال المطلوب في «إقامة

---

(١) تفطن القرطبي لهذا المعنىٰ، إذ يقول: «وإقامة المقصد هو تقويم المقصد والقوة علىٰ الجد في **أعمال الدين**»، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٤، ص٢٤.

(٢) سورة **الزمر**، الآية ١١.

(٣) مصداقا لقوله ﷺ: «الصلاة عماد الدين».

الصلاة»، إذ الأول معنوي يفيد توجها قلبيا، بينما الثاني حسي يوجب توجها بدَنيا إلىٰ مكان محدد، لأنا نقول: إن التوجه البدني لا قيمة له بغير حصول التوجه القلبي، نظرا لأن هذا التوجه القلبي هو المطلوب بالقصد الأول، لأنه مشروط بالتوجه إلىٰ الحق سبحانه، أي بالتحقق بالإخلاص، في حين أن التوجه البدني مطلوب بالقصد الثاني، وقد يحصل علىٰ تمامه، ولا أثر للتوجه إلىٰ الحق فيه[1]؛ والظاهر أن التوجه البدني جُعل دليلا علىٰ الحاجة إلىٰ التوجه القلبي، وإلا فقد جُعل مذكرا به وحاثًّا عليه علىٰ أكثر تقدير، من غير أن يكون جالبا له بالضرورة.

- أن القيم التي يتضمنها القولان الإلهيان: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾ و﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ قيم واحدة؛ فقد مضىٰ أن القِبلة تنزل رتبةَ أحسنِ مثال، وأن الإخلاص ينزل رتبة أحسن كيفيات العمل، فيلزم أن ازدواج «الاستقبال» و«الإخلاص» إنما هو ازدواج الأَحسنين: «المثال الأحسن» و«العمل الأحسن»؛ كما مضىٰ أن الأحسن وصف ينزل أعلىٰ رتب القيمة، فيلزم أن «إقامة الدين» و«إقامة الصلاة» تنبنيان علىٰ أفضل القيم، بل لا تتجلىٰ هذه القيم في شيء تجليهما في هاتين الإقامتين، بل تجليهما في «إقامة الصلاة»؛ ولا يقال إن الإقامة الأولىٰ أعم، والإقامة الثانية أخص، فيكون نصيبهما من القيم مختلفا؛ لأنا نقول: إن **«إقامة الصلاة» تُمثّل الصورة القيمية الأفضل لـ «إقامة الدين»**، والعبرة إنما هي بهذه القيم الحسنىٰ.

---

(١) أشار الإصفهاني إلىٰ هذا المعنىٰ: «لم يأمر تعالىٰ بالصلاة حيثما أمر ولا مدح حيثما مدح إلا بلفظ الإقامة تنبيها أن المقصود منها توفيتها شرائطها، لا الإتيان بهيئاتها»، **معجم مفردات القرآن**، ص٤٦٦.

- أن مفهوم «**الإقامة**» من حيث هي إقامة، ينبني، في كل سياق معنوي، علىٰ القيمتين: «**الاستقبال**»، أي، كما ذُكِر، القصد إلىٰ القبلة، ظاهرة كانت أو باطنة؛ وظهور القبلة لا يُغني فيه القصد البدني إلىٰ القبلة، بل أيضا يتطلب القصد القلبي إليها؛ و«**الإخلاص**» في المعاملة، جُملية كانت هذه المعاملة أو تفصيلية؛ والإخلاص الجُملي لا يغني عن الإخلاص التفصيلي؛ وواضح أن كل واحدة من القيمتين مرغوب فيها لذاتها، لا لغيرها؛ فالذات المستقبِلة لا يقع توجُّهها علىٰ شيء آخر سوىٰ قبلتها، وإلا صار هذا الشيء هو قبلتها دونها؛ والذات المخلِصة لا يقع إخلاصها علىٰ شيء آخر سوىٰ ما أخلصت فيه، وإلا خرجت عن إخلاصها بالمرة؛ وواضح كذلك أن كل واحدة من القيمتين لا تختلف باختلاف الذوات؛ فليس «الاستقبال» حسَنا بالنسبة لذات، وقبيحا بالنسبة لغيرها، وإنما هو حسن مطلقا؛ كما أن «الإخلاص» ليس محمودا بالإضافة إلىٰ البعض، ومذموما بالإضافة إلىٰ سواهم، وإنما هو محمود مطلقا.

٢. معنىٰ التقويم ومفهوم القيمة

لنتناول بتفصيل معنىٰ «التقويم» الوارد في آية التقويم من جانبين: أحدهما، أثَرُ بنيته اللفظية في تحديد مضمونه؛ والثاني، استعماله في معنىٰ «التقدير».

١,٢. التقويم من حيث بنيتُه اللفظية

لقد ساهمت كلمة «التقويم» ببنيتها في توجيه التحديد لمضمونه؛ إذ يجوز أن يكون التقويم، من حيث بنيته، هو «جعلُ **قامةٍ** للشيء»، كما يجوز أن يكون هو «جعل **قَوام** للشيء» (بفتح القاف)، ويجوز

كذلك أن يكون هو «جعل **قيمةٍ** للشيء»؛ فلننظر في هذه التعريفات البِنيوية واحدا واحدا.

١,١,٢. التقويم بمعنىٰ جعل قامةٍ للشيء

يبدو أن هذا التعريف البنيوي الأول، علىٰ عدم حضوره بهذه الصيغة في وعي المفسرين، فضلا عن التنصيص عليه في شروحهم، هو الذي هيمن تأثيرُه غير المشعور به في عموم هذه الشروح، وساق أصحابَها إلىٰ تقرير أن معنىٰ لـ «التقويم» لا يَخرج عن معنىٰ «التصوير الحسي»، أي «جعل الإنسان في صورة حسية»؛ وهذه الصورة تزينها، عندهم، «القامة المديدة» في مقابل «الانكباب علىٰ الوجه»، حتىٰ قيل إن مما يميز الإنسان عن الحيوان هو، «انتصاب قامته الدالة علىٰ استيلائه علىٰ كل ما في هذا العالم»؛ وقليل منهم من أشار، علىٰ استحياء، إلىٰ الصورة المعنوية في تفصيلاته للصورة الحسية، أعضاء وأطوارا، شبابا وشيخوخة، قوة وضعفا[1]؛ وهؤلاء، وإن فاتهم إبراز المعنىٰ القيمي الذي تحمله بنية لفظ «التقويم» في هذا المضمار، فلم يفتهم إبراز وجود هذا المعنىٰ في كلمة التفضيل التي أضيف إليها «التقويم»، وهي: «**أحسن**»؛ إذ لم يكتفوا بدلالتها القيمية النسبية، بمعنىٰ أن يكون الإنسان أحسن خلقا من الحيوان وتكون كائنات أخرىٰ أحسن منه، بل جعلوا لها دلالة قيمية مطلقة، بحيث يكون الإنسان أحسن خلْق الله قاطبة.

٢,١,٢. التقويم بمعنىٰ جعْل قَوام للشيء

لقد أخذ بهذا التعريف البنيوي الثاني مَن رأىٰ، في قصْر التقويم علىٰ حسن الصورة الحسية، إخلالا بيّنا بمقصد «آية التقويم»؛ وقد

---

(١) الزمخشري هو ألحُّهم علىٰ هذا التصور المادي، ج٤، ص٧٧٤.

ادعىٰ ابن عاشور السبق إلىٰ التنبيه إلىٰ هذا الإخلال الذي وقع فيه كثير من المفسرين، وإلىٰ بيانِ أن المقصد من هذه الآية إنما هو الصورة المعنوية للتسوية، وقد دلَّ عليها باسم «القَوام»[1] (بفتح القاف)، مستثنيا، من الوقوع في هذا الإخلال، ما حكاه ابن عطية في تفسيره عن أبي بكر بن طاهر، مرجحا أنه الأصم المعتزلي، وهو قوله: «[تقويم الإنسان] هو عقله وإدراكه اللذان زيناه بالتمييز»، وكذا ما حكاه عن الفخر الرازي في تفسيره عن الأصم نفسه من «أن ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [هو] أكمل عقل وفهم وأدب وعلم وبيان»[2]؛ لا شك أن ابن عاشور مصيب في التركيز علىٰ دلالة التقويم هنا علىٰ القوىٰ الباطنة من الإنسان، قائلا: «ليس تقويم صورة الإنسان الظاهرة هو المعتبر عند الله تعالىٰ، ولا جديرا بأن يقسم عليه، إذ لا أثر له في إصلاح النفس [...] وإصلاح الأرض»[3]؛ غير أن تصوَّره لهذه القوىٰ الباطنة يبدو مشوَّشا من وجوه عدة:

أولها، أنه جعل التقويم المقصود عبارة عن **تتميم** لتقويم النفس[4]؛ لا شك أن الشيء المتمِّم مشعر بتقدُّم الشيء المتمَّم؛ ورأيُنا أن هذا التقويم المعنوي لم يتقدمه شيء؛ لذلك، يبعد أن يكون المراد به أنه اختص بقوىٰ باطنة معينة مكمِّلة لغيرها، ذاتا أو قوىٰ، وإنما أنه شمَل بوجه واحد، أوّل ما خُلق الإنسان، كل

(١) **التحرير والتنوير**، ج٣٠، ص٤٢٤.
(٢) نفس المصدر، ج٣٠، ص٤٢٦.
(٣) نفس المصدر، ج٣٠، ص٤٢٤
(٤) نفس المصدر، نفس الصفحة.

قواه الوجدانية والإدراكية، فضلا عن ماهيته النفسية؛ فلم تُخلَق النفس أولا، ثم زُيّنت بالعقل، وإنما خُلِقت، أصلا، عاقلة.

والثاني، أنه ردَّ هذا التقويم إلىٰ «**تقويم العقل**» بالأساس، إذ يقول: «فالمُرضي عند الله هو تقويم إدراك الإنسان ونظره العقلي الصحيح، لأن ذلك هو الذي تصدر عنه أعمال الجسد، إذ الجسم آلة خادمة للعقل، فلذلك كان هو المقصود من قوله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾»[1]؛ غير أن تصوَّره، هذا، للعقل ضيَّق نطاقه، غافلا عن مراتبه، إذ جعله محصورا في أدنىٰ هذه المراتب، وهي «العقل المجرد»[2]، أي العقل الذي يتصرف في المدرَكات، كما يقول، «بالتحليل والتركيب المنتظمين»[3].

والثالث، أنه جعل «الإيمان» يُتوصَّل إليه بالعقل المجرد، قائلا: «إن الإيمان أثر للتقويم لعقل الإنسان الذي يلهمه السير في أعماله علىٰ الطريق الأقوم»[4]؛ وهذا أيضا غير مسلم، لأن الإيمان يُتوصَّل إليه بمرتبة عقلية أعلىٰ، وهي «العقل المسدَّد»، لأنه هو العقل الذي يقدِر علىٰ إدراك القيم في الأشياء، والإيمان إنما هو الثمرة الوجدانية لهذا الإدراك القيمي.

والرابع، أنه ردَّ «الفطرة» إلىٰ العقل المجرد، وهذا غير مسلّم؛ وقد تقدم الكلام، مفصَّلا، في هذه المسألة في الفصل الأول، فأغنىٰ عن إعادته هاهنا.

---

(١) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(٢) انظر الفصل الأول: «تأسيس الشريعة علىٰ الفطرة».

(٣) **التحرير والتنوير**، ج٣٠، ص٤٢٥.

(٤) نفس المصدر، ج٣٠، ص٤٢٥

٣,١,٢. التقويم بمعنىٰ جعْل قيمةٍ للشيء

لم نظفر بلفظ «القيمة» في تفسيرات «آية التقويم»؛ والسبب في ذلك يعود، كما مضىٰ، إلىٰ حصر استعماله في مجال الأمور المادية؛ فـ «تقويم السلعة، كما يقول الراغب الإصفهاني، هو بيان قيمتها»[١]؛ بل ذهب الفقهاء إلىٰ أبعد من ذلك، فحصروا هذا الاستعمال في مجال المصالح المادية المباحة وحدها؛ أما المنافع المادية الممنوعة، فلا تُعتبر عندهم من المتقوّمات؛ ولعل سياج الحظر الشرعي الذي أحاط به هؤلاء مفهوم «القيمة» جعل المفسرين ينصرفون عن استعماله في غير ما استعملوه، احتياطا ودفعا لشبهة تقويم ما لا يُقوَّم.

لئن لم يَبْنِ المفسرون، علىٰ مفهوم «التقويم» الوارد في الآية المذكورة، معنىٰ لـ «القيمة» ينقل مدلولها عن وصفه الحسي وضيقه الفقهي، مرتقيا به إلىٰ أفق معنوي أرحب يليق بهذا المفهوم القرآني، فلم يَفُت بعضهم التلميح لهذا المعنىٰ بصيغ تفيد معنىٰ «الوجوب» كما في تعريف فخر الدين الرازي للتقويم، إذ يقول: «التقويم تصيير الشيء **علىٰ ما ينبغي أن يكون** من التأليف والتعديل»[٢]؛ وهذا يعني أن التقويم عبارة عن «إقامة الشيء علىٰ الوجه الواجب» أو قل هو «**إقامة الواجب في حق الشيء، خَلْقا وخُلقا**»[٣]؛ وقد تقدَّم أن الواجب والقيمة متلازمان، فقيمة الشيء إنما هي ما يجب أن يكون عليه؛ بناء علىٰ تعريف الرازي لـ «التقويم» مفردا، يمكن أن نعرّف

---

(١) الإصفهاني، **معجم مفردات القرآن**، ص٤٦٧.

(٢) **التفسير الكبير**، ج٣٢، ص١٠.

(٣) «الإقامة» هنا بمعنىٰ «التعديل»، إذ يقال: أقام العود بمعنىٰ عدَّله وسواه.

المركب الإضافي: «تقويم الإنسان» بكونه «**إقامة الإنسان علىٰ ما يجب من الخلْق والخُلق**»، كما يمكن أن نفسّر الآية: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ﴾ بمعنىٰ «لقد أقمنا الإنسان علىٰ أفضل ما يجب من وجوه الخَلق والخُلق»؛ وحينها، يتبين أن القيمة ارتبطت بـ «تقويم الإنسان»، في هذه الآية، من جهتين: إحداهما، **الوجوب**، حيث إن الإنسان، خَلقا وخُلقا، أقيم علىٰ الوجه الواجب؛ والثانية **التفضيل**: حيث إن هذا الوجوب بلغ **مقاما** لا يدركه سواه.

٢,٢. التقويم من حيث دلالته علىٰ التقدير

قد يأتي «التقويم» بمعنىٰ «التقدير»؛ إذ يقال: «قوّم السلعة»، أي قدَّر قيمتها؛ ويقال «قدّر الشيء» بمعنىٰ حدّد كمّيته[١]؛ ظاهر أن «القيمة» و«الكمّية» تختلفان من حيث الصلة بالشيء المقدَّر؛ فالقيمة بديل من المقدَّر أو عِوض عنه، إذ تقوم مقامه؛ بينما الكمّية ليست كذلك، بل هي عيْن المقدَّر، منظورا إليه من جهة إمكان ضبطه؛ إلا أن هذه الصلة، في كلتا الحالتين، تظل علاقة مادية بالمقدَّر؛ فالقيمة هي ثمن المقدَّر والكمية مقياسه؛ والثمن والمقياس كلاهما مصلحة مادية؛ ولو حملنا لفظ «التقويم» في الآية علىٰ هذا المعنىٰ، لاضطررنا إلىٰ قصره علىٰ جانب الجسم من الإنسان، إذ يصير دالا علىٰ معنىٰ «جعْل الإنسان علىٰ مقدار مخصوص».

وعلىٰ هذا، يتعين أن نطلب مدلولا آخر للتقدير يرتقي به إلىٰ رتبة التقدير الذي يعتبر القيمة المعنوية لخَلْق (بفتح الخاء) الإنسان؛ ونظفر بهذا المدلول في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ﴾؛ وقد

---

(١) الإصفهاني، **معجم ألفاظ القرآن**، ص٤٤١.

ورد هذا القول في آيات ثلاث بسياقات مختلفة كلها تُبرز مدلولا مشتركا لـ «القدْر» أو «التقدير»[1]؛ وقد تردد هذا المدلول المشترك عند المفسرين بين وجوه ثلاث: أحدها، «ما وصفوه حق وصفه»؛ والثاني، «ما عرفوه حق معرفته»؛ والثالث، «ما عظّموه حق تعظيمه»؛ وقد جمع بعضهم بين بعض هذه الوجوه، بل اعتبرها معاني متكافئة[2]؛ وليس الأمر كذلك، إذ إن «المعرفة» أخصُّ من «الوصف»، فالوصف لا يكون معرفة، حتىٰ يستند إلىٰ برهان؛ و«التعظيم» أخصّ من «المعرفة»، فالمعرفة لا تكون تعظيما، حتىٰ تستند إلىٰ الوجدان، فضلا عن استنادها إلىٰ البرهان؛ فيَنتج أن أحق هذه الوجوه بالدلالة علىٰ التقدير المعنوي المطلوب ما كان أخصها وأقواها[3]، وهو «التعظيم»؛ فلنذكر كيف أن هذا الوجه ينطوي علىٰ مفهوم «القيمة» من جانبين:

١,٢,٢. البعد الإشاري

لئن أمكن أن نُسند إلىٰ «العظيم» من الذوات صفات تدلنا علىٰ عظمته، فإنه لا يصح أن نردّه إلىٰ هذه الصفات بعينها؛ فقد نستبدل بها صفات أخرىٰ أو نضيفها إليها بغير انقطاع، دون الوصول إلىٰ اليقين بأننا نفذنا إلىٰ حقيقة هذه الذات أو استوعبنا خصوصيتها؛ وحسب هذه الصفات أن تنبّهنا علىٰ أن هذه الذات تحققت بالعظمة، لا أن تحدد ماهيتها، ذلك أن هذه «الصفات» هي من جنس ما هو

---

(١) قُرئ هذا القول بالتشديد.

(٢) الرازي: **التفسير الكبير**، ج١٣، ص٧٧.

(٣) إذ يلزم عنه غيره ولا يلزم هو عن غيره.

كائن، في حين أن «العظمة» هي من جنس ما يجب أن يكون[1]؛ و«واجب الكون» غير «واقع الكون»[2].

وحينها، لا يبقىٰ إلا أن نطلب، في بيان هذه العظمة، طريقا آخر غير «العبارة» أو «الدلالة علىٰ الحقيقة»؛ وهذا الطريق الثاني هو «**الإشارة**» أو «الدلالة علىٰ المجاز»؛ وخير شاهد علىٰ فائدة الأخذ بهذا الطريق هاهنا أحدُ سياقات قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾، وهو: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[3]؛ فالمراد بـ «القبضة» و«اليمين» تصوير عظمته، لا تحقيق عظمته، أي الإشارة إليها، لا العبارة عنها؛ ومن يتوهم غير ذلك، لا بد أنه واقع في التشبيه المنافي لتنزيه الذات الإلهية؛ لذلك، لم يسَع الرسول ﷺ إلا أن يتلطَّف مع من ساق الإشارة، بين يديه، مساق العبارة، لجهله بمقامات الكلام الإلهي؛ فقد رُوي أن حبرا من اليهود قال له، بناء علىٰ ما جاء في التوراة: «إن الله ﷻ، إذا كان يوم القيامة جعل السماوات علىٰ إصبع، والأرض علىٰ إصبع، والجبال علىٰ إصبع، والماء والشجر علىٰ إصبع، ثم يهزهن، فيقول: أنا الملك»؛ فكان أن ضحك رسول الله، حتىٰ بدت نواجذه.

٢.٢,٢. البعد الوجداني

لا يكفي في إدراك «عظمة» الذات أن ننظر فيها بالعقل المجرد الذي ننظر به في وصف من أوصافها الظاهرة، والذي نستدل به علىٰ

---

(١) تقدمت الإشارة إلىٰ العلاقة بين القيمة والواجب.

(٢) كما إذا قيل: «عالم الأمر» غير «عالم الخَلْق».

(٣) سورة **الزمر**، الآية، ٦٧.

ثبوت هذا الوصف لها، لأن هذا الاستدلال لا يشترط اتصالا مخصوصا بهذه الذات، بل قد يكون الانفصال عنها شرطا في أن يقوم وصف الموضوعية بهذا الاستدلال؛ بينما **إدراك «العظمة» يوجب وجود هذا الاتصال**؛ ولا يتحقق هذا الاتصال إلا بوجود قوة إدراكية أخرىٰ لدىٰ الإنسان غير قوة التجريد العقلي، قوةٍ تُقدِره علىٰ أن يَخبُر ما يزيد عن مجرد المعرفة الاستدلالية؛ وهذه القوة الإدراكية الأخرىٰ هي ما يسمىٰ **«الوجدان»**؛ فالوجدان لا يبني معرفة موضوعية كما يبني العقل المعرفة المجردة، لأنه لا يبتغي الهيمنة علىٰ ما يُدرك كما يبتغيها، وإنما «يَجد» تجربة داخلية كما «تَجد» الجارحة التجربة الخارجية[1]، لأنه يبتغي الوُصْلة بما يُدرِك كما تبتغيها؛ فلا يُدرِك ما هو عظيم إلا من شعر بالعظمة كما لا يُدرِك ما هو أخضر إلا من رأىٰ الخضرة.

وعندئذ، لا نعجب أن يتحدث الصحابة عن اهتزاز المنبر برسول الله صلىٰ الله عليه حين قرأ الآية المذكورة؛ إذ روىٰ عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قرأ ذات يوم علىٰ المنبر: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦٓۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، ورسول الله ﷺ يقول هكذا بيده، ويحركها، يُقبل بها ويُدبر: يُمجّد الرب نفسه: «أنا الجبار، أنا المتكبر، أنا الملك، أنا العزيز، أنا الكريم»، فرجف برسول الله ﷺ المنبر، حتىٰ قلنا لَيخرَنَّ به»[2]؛ إذ إن هذا الإحساس بارتجاف المنبر شاهد علىٰ ارتجاف بواطن الحاضرين؛ فلولا بالغ شعورهم بتجلي

(١) نستعمل «يجد»، إشارة إلىٰ الوجدان.

(٢) رواه مسلم والنسائي وابن ماجه وأحمد بصيغ مختلفة.

العظمة الإلهية، ما حكوا عن اضطراب ما ليس من عادته أن يضطرب.

بهذا، يتبين أن «التعظيم» يزيد عن الوصف ببعده الإشاري، إذ الوصف لا يكون إلا مضمونا عباريا، كما يزيد عن المعرفة ببعده الوجداني، إذ المعرفة لا تكون إلا بناء استدلاليا؛ وهذه الزيادة المزدوجة هي، بالذات، **الجانب القيمي** الذي يَنقل «التقدير» من رتبة «التقدير الحسي» إلىٰ رتبة «التقدير المعنوي»؛ وحينئذ، يكون لفظ «التقويم» دالا علىٰ هذا التقدير الثاني، ويكون تفسيرُ الآية: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ بمعنىٰ: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقدير معنوي».

٣. معنىٰ الاستقامة ومفهوم القيمة

معلوم أن مفهوم «الاستقامة»، بحكم وروده بوفرة في النصوص الأساسية، مفهوم راسخ في الممارسة الدينية؛ ومع ذلك، لم يتخذه المقاصديون مصطلحا لهم، إثراءً لذخيرتهم الاصطلاحية، ناهيك عن أن يُنظِّروا له بما يُدرجه في نسقهم التعليلي؛ ومما يزيد الأمر عجبا أن مفهوم «الاستقامة» يقترن، في الاستعمال، بقوة، بمفهوم «القصد» الذي هو واسطة عقد مفاهيمهم؛ فمثلا، يقال: «مال عن القصد والاستقامة»؛ واقترانها بالقصد في هذا القول عبارة عن اقتران الأعمّ بالأخصّ، بحيث يفيد أنه لا استقامة بغير قصد، أو، قل، لا استقامة لمستقيم بدون أن يتخذ له مقصدا معينا؛ بل، أكثر من ذلك، إن «الاستقامة» و«الصلاح»، كما سيتضح في موضعه، مفهومان متلازمان؛ بيد أن المقاصديين عكفوا علىٰ مفهوم «المصلحة» الذي يتضمن معنىٰ «الصلاح» عكوفَهم علىٰ مفهوم «القصد»، ولم يتبينوا أن

«الاستقامة» تستحق منهم، في صلب علمهم، ما استحقه هذان المفهومان الآخران: «القصد» و«المصلحة» من الاهتمام، بالرغم من أنها تجمع بينهما بقوة؛ فـ«**الاستقامة**»، من هذه الجهة، **عبارة عن تحصيل القصد الذي يفضي إلىٰ المصلحة**، أو، اختصارا، عبارة عن «**قصد المصلحة**» أو «**قصد الصلاح**».

ليس غرضنا الوقوف، طويلا، عند الثغرات التي خلَّفها، في البناء المقاصدي، إهمال مفهوم «الاستقامة»، وإنما بيان كيف أن هذا المفهوم يوجب العناية بـ «القيم»، بل بيان كيف نستنبط منه مفهوم «القيمة» الذي يتحتَّم علىٰ المقاصديين الأخذ به؛ لهذا، يتعين أن نتأمل علاقات مفهوم «الاستقامة» بمعان تدخل في مجاله الدلالي، نخص بالذكر منها «العِوج» و«الحنَف» و«الأقومية» و«القيِّمِيّة».

١,٣. الاستقامة والعِوج

معروف أن «الاستقامة» تفيد، لغة، معنىٰ «الاستواء»، وتقابل «العوج»، أي «الميل»؛ غير أن هذه المقابلة ليست، كما ظن بعضهم، مقابلة الضد لضده، وإنما مقابلة النقيض لنقيضه؛ إذ التضاد يستلزم وجود واسطة بين الضدين، لا هي هذا ولا ذاك، في حين ليس هناك وسط بين «الاستقامة» و«العوج»، بحيث يكون العوج مرادفا لـ «عدم الاستقامة»، أي لنقيض «الاستقامة»؛ فكل ذي عوج غير مستقيم، وكل مستقيم ليس ذا عوج؛ وتظهر أهمية المقابل «العوج» في كون الشكل الذي يُستعمل به، إن بفتح العين أو كسرها، يدل علىٰ رتبته الدلالية، حسية كانت أو معنوية؛ فالعَوج (بفتح العين) يكون في الأمور المحسوسة، بينما العِوج (بكسر العين) يكون، بالأساس، في الأمور المعقولة ولو أن بعضهم جعله وصفا يعمُّ

المحسوس والمعقول؛ وحيث إن العِوج، ورَد، في «آية العِوج»، بالكسر، فلا شك أنه ينقل، في سياقه، نقيضه - أي «الاستقامة» - إلىٰ الدلالة علىٰ «الاستواء العقلي».

بيد أن بعض المفسرين اكتفىٰ من العقل بمستواه المجرَّد، إذ ادَّعىٰ أن المراد بالعِوج في الآية هو - نظرا لأن سياقها يتعرض للكتاب - الاختلاف والتناقض واختلال دلالات الألفاظ ومخالفة الصواب[1]؛ لكن هذا الادعاء لا تؤيده بقية السياق الذي وردت فيه الكلمة: «قيّما» بدَلا من «لم يجعل له عوجا» أو تأكيدا له؛ فبعيدٌ أن يكون لفظ «القيّم» هنا بمعنىٰ «المتسق في بنائه والمنتظم في دلالاته»؛ والشاهد علىٰ ذلك أن هناك خمس آيات أخرىٰ اقترن فيها «ابتغاء العوج» بـ «الصد عن سبيل الله»[2]، بحيث يكون معنىٰ نقيضه، أي «القيِّم»، هو «الهداية إلىٰ سبيل الله» في مقابل «الصد عن سبيل الله»؛ فليزم أن مدلول «القيّم» الذي وُصف به «الكتاب»، في «آية العِوج»، ليس اتساقه المنطقي ولا انتظامه الدلالي، وإنما هو «الهداية إلىٰ سبيل الله».

وعليه، يكون المستوىٰ العقلي الذي ارتبط به «العِوج» أعلىٰ من المستوىٰ العقلي الذي ربطه به المفسِّرون؛ ولما كان هذا المستوىٰ الأعلىٰ، بموجب تسديده للعمل، يرتبط أول ما يرتبط بـ «القِيَم»، لزم أن تكون الهداية إلىٰ سبيل الله عبارة عن الإرشاد إلىٰ الاعتقادات

---

(١) الزمخشري: **الكشاف**، ج٢، ص٧٠٢؛ ابن عاشور: **التحرير والتنوير**، ج١٥، ص٢٤٧.

(٢) سورة **آل عمران**، الآية ٩٩؛ **سورة الأعراف**، الآيتان ٤٥ و٨٦؛ **سورة هود**، الآية ١٩؛ **سورة إبراهيم**، الآية ٣.

والأعمال التي تُوصِّل إلىٰ التحقق بجملة من القيم؛ وقد نصَّت، بالفعل، إحدىٰ هذه الآيات علىٰ القيمة الأولىٰ التي يتفرع منها الباقي، وهي: «الإيمان»[1].

وعلىٰ الجملة، فقد تبيَّن أن التناقض القائم بين «الاستقامة» و«العِوج» هو تناقض حاصل، لا في دائرة العقلانية المجرَّدة، وإنما في دائرة العقلانية المسدَّدة؛ وأيضا أن هذا التناقض بمثابة تقاطب، لا دلالي، وإنما قيمي يُمثِّل فيه طرفُ «العِوج» القطب السالب وطرفُ الاستقامة القطب الموجب؛ وأخيرا أن الصورة الأولىٰ التي ظهر بها هذا التقاطب بين «الاستقامة» و«العوج» هي التقاطب بين قميتين جوهريتين هما: «الإيمان» و«عدم الإيمان»، فالمستقيم مؤمن والأعوج غير مؤمن.

٢,٣. الاستقامة والقَيِّمية

يُستعمل لفظ «القيّم» في معنىٰ «المستقيم»، ويُعتبر صيغة مبالغة من «القائم»، بل اعتُبر لفظ «القيِّمة» صيغة مبالغة من لفظ «القيّم» بإضافة الهاء، كما في لفظ «العلَّامة» أو لفظ «النسَّابة»[2]؛ ولما تكرَّر، في القرآن، إسناد القيِّم إلىٰ الدين، دلّ علىٰ أن هذه المبالغة ليست مطلقا تزيُّدا في الوصف، وإنما هي تحقيق له، غير أن هذا التحقيق لم يأت، كما هو مألوف، علىٰ صورة «توصيف»، وإنما علىٰ صورة «تقدير»، و«التقدير»، كما ذُكر، تقويم؛ وهذا يعني أن الدين لا تُدرَك حقيقته إلا بالقِيَم، بل، كما سيتضح في مقامه، إن

---

(١) سورة **الأعراف**، الآية ٨٦.

(٢) ابن عطية: **المحرر الوجيز**، ص١٩٩٦.

حقيقة الدين هي القِيَم، بل الحكم علىٰ حقيقته لا يستقيم إلا بحكم قيمي.

ويتجلىٰ الوجه التحقيقي لهذه المبالغة التقديرية في **المعاني** التي أُسنِدت إلىٰ «الاستقامة»، نذكر منها بالأخص معنيين أساسيين هما: «**الاتباع**» و«**الصلاح**»؛ ذلك أن هذين المعنيين يبدوان جامعين للحقيقة الدينية؛ فهذه الحقيقة، كما سبق، ذات طبيعة تسديدية، إذ مبناها علىٰ توجيه الأعمال إلىٰ أحسن المقاصد؛ والواقع أن هذا التسديد الديني ليس له صورة واحدة، وإنما يتخذ صورتين متلازمين: **إحداهما** صورة ظاهرة تتمثل في «**أحكام وجوب**» أو قل «أوامر ونواه»؛ **والثانية**، صورة باطنة تتمثل في «**أحكام قيمة**» أو قل «قِيَم»؛ ويقوم تلازم هاتين الصورتين في أنه لا حكمَ وجوبٍ بغير قيمة يحققها هذا الحكم، ولا حكم قيمة بغير وجوب ينشأ عن هذا الحكم؛ والحال أن جانب الصورة الظاهرة من التسديد، أي «أحكام الوجوب»، هو الذي اختص مفهومُ «الاتباع» بإفادته، وأن جانب الصورة الباطنة من التسديد، أي «أحكام القيمة»، هو الذي اختص مفهومُ «الصلاح» بإفادته.

فيتبين أن المبالغة التقديرية التي تدل عليها «الاستقامة» هي، من جهة، **تحقيق صريح** من حيث إنها تجمع بين الأمرين: «**الاتباع لأحكام الوجوب**» و«**الصلاح بأحكام القيم**»، وهي، من جهة أخرىٰ، **تقويم صريح** من حيث إنها تأتي بهذا الجمع علىٰ أحسن وجه، إذ تتحقق **بكمال** الجمع بين«مبدإ الاتباع» و«مبدإ الصلاح».

ولقد حيّرَ المفسرين وصفُ الحق سبحانه تعالىٰ للدين بـ «دين القيِّمة»، فقدَّروا فيه، بناء علىٰ دقيق الإيجاز الذي يختص به أسلوب

القرآن، محذوفات كثيرة منها: «الكتُب» و«الملة» و«الشريعة» و«الأمة» و«الجماعة»، فيكون هذا الوصف بمعنىٰ «دين الكتب القيّمة» أو «دين الملة القيّمة» أو «دين الشريعة القيّمة» أو «دين الجماعة القيِّمة»؛ فإن نحن توسلنا، في فهم هذا الوصف القرآني، بالتحليل السالف للمبالغة التقديرية، فقد لا نحتاج إلىٰ تقدير أي محذوف، إذ يجوز أن نحمل «دين القيِّمة» علىٰ معنىٰ «**الدين الذي جمع علىٰ أحسن وجه بين وجوبية الاتباع وقيمية الصلاح**»؛ ونجد لذلك تأييدا في الآية الخامسة من «آيات القيمة»، إذ جاءت هذه الآية في صورة تعريف لـ «دين القيّمة» تقدَّم فيه الطرف المعرِّف (بكسر الراء المشددة)، وهـي: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾؛ فإذن «دين القيّمة»، بحسب الآية، هو «إقامة الصلاة» و«إيتاء الزكاة»، وهذا هو جانب الوجوب أو جانب الاتباع من الدين؛ وهو أيضا «الإخلاص في العبادة»، وهو الجانب القيمي أو جانب الصّلاح من الدين، فضلا عن القيم الضمنية التي يورّثها، بفضل هذا الإخلاص، «واجب الصلاة» و«واجب الزكاة»؛ فينتج أن «دين القيِّمة» إنما هو «دين الاستقامة» بالمعنىٰ الذي حددناها.

وقد نراعي في هذا التعريف القرآني وروده بصيغة المخاطب الجمْع، فنعتبر وصف «القيِّمة» فيه مسندا، لا إلىٰ الماهية الدينية، وإنما إلىٰ الأفراد المتدينين، لاسيما وأن السورة جعلت المدعوين إلىٰ الإسلام فريقين اثنين: فريق «خير البرية» وفريق «شر البرية»، مبرزةً الجانب القيمي من تصرفاتهم، إن صلاحا أو فسادا؛ وفي هذه الحالة، أيضا، لا نحتاج إلىٰ تقدير محذوف، إذ يصير «دين القيِّمة» هو «دين القيّمين» أو قل «دين المستقيمين»، إذ «المستقيم»، كما

اتضح، لا يكون إلا إنسانا متَّبِعا صالحا، كما لو أننا قلنا: «دين القيِّمة هو دين خير البرية»؛ وشبيه بهذا ما تفطّن له أحد اللغويين البارزين[1]، إذ نُقل عنه أنه قال: ««القيِّمة» جمع «القيِّم»، والقيّم والقائم واحد، ومجاز الآية: «وذلك دين القائمين لله بالتوحيد» »[2].

٣,٣. الاستقامة والحنَف

يبدو مفهوم «الاستقامة»، لأول وهلة، مفهوما متناقضا؛ إذ يعرِض له التناقض من جهتين، إحداهما، أنه يضادّ مفهوم «العِوج»، ويطابق مفهوم «الحَنَف»، مع أن كلا هذين المفهومين يفيد معنىٰ «المَيل»؛ والثانية، أنه يفيد، باعتبار دلالة **الحنَف** عليه، معنىٰ نقيضِه، أي الميل؛ وهذا التناقض المزدوج يجعلنا أمام مفارقة عجيبة نسميها بـ«**مفارقة الاستقامة**»؛ وليس أقل عجبا أن هذه المفارقة لم تسترع انتباه المفسِّرين، حتىٰ أولئك الذين قاسوا المعاني الدينية بمقياس التجريد العقلي؛ فحتىٰ لو فرضنا أنهم فرَّقوا، علىٰ المستوىٰ الاصطلاحي، بين «الميل إلىٰ الخير» و«الميل إلىٰ الشر»، يبقىٰ أن «الاستقامة»، علىٰ المستوىٰ اللغوي، نقيض الميل، وأن هذا المعنىٰ اللغوي يظل يتبادر إلىٰ الذهن، ملازما للمعنىٰ الاصطلاحي الذي هو «**الميل** إلىٰ الخير»؛ والجمع بين المعنيين: اللغوي والاصطلاحي لا ينفك يُحدث تشويشا في الإدراك؛ فلنوضح كيف أن «مفارقة الاستقامة» هي مفارقة قيمية، وأن رفعها ليس للعقل المجرَّد إليه سبيل، ولا حتىٰ للعقل المسدَّد الذي يُعنىٰ، علىٰ خلافه، بالقيم،

---

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي.

(٢) تفسير البغوي، **معالم التنزيل**، ص١٤٢٦.

بل إنه يستلزم الارتقاء إلىٰ رتبة ثالثة من رُتب العقل نسميها «**العقل المؤيَّد**».

حقا، لقد ميَّز المفسرون في الميل بين نوعين: «ميل الحنف» و«ميل العِوج»[1]، وجعلوا الاستقامة ميلَ حنَف، وفسّره أغلبهم بأنه «ميل عن الأديان كلها إلىٰ دين الإسلام»، غير أن هذا التفسير، وإن ظهر صارفا لشبهة التناقض، فإنه يثير إشكالات عدة: لِم اختير لفظ «الميل» بَدل غيره مما يمكن أن يدل علىٰ المقصود منه نحو «الاعتزال» و«الهجران» و«الانفصال» و«الانصراف»؟ ولِم استعمله القرآن، في مختلف مواقعه، نعتا للإنسان، ولو أن بعض المفسّرين أسنده في بعضها إلىٰ الدين؟ وأخيرا لِم ارتبط الاسم المكوَّن منه بإضافة ياء المصدرية بخُلُق «السماحة» في أحاديث شريفة معلومة[2]؟ لعل عناصر الإجابة عن هذه الإشكالات تكمن في الرجوع إلىٰ البعدين اللذين يميزان القيمة واللذين سبق بيانهما، وهما: «البعد الإشاري» و«البعد الوجداني»؛ وتوضيح ذلك كالآتي:

١,٣,٣. الإشارة والإخلاص

لئن كان التعارض[3] لا يستسيغه العقل المجرَّد، فإنه يبقىٰ سمة مميزة للعمل الذهني الطبيعي؛ ذلك أن الغالب علىٰ الذهن أن يُدرِك الأشياء بمقابلتها بما يعارضها، حتىٰ إن إدراكه للأضداد هو الذي

---

(١) أو «ميل الجنف».

(٢) الأحاديث الشريفة: «أَحَبُّ الدِّينِ إِلَىٰ الله الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ»؛ «إني أُرسِلت بحنيفية سمحة»؛ «لم أُبعث باليهودية ولا بالنصرانية ولكني بعثت بالحنيفية السمحة».

(٣) نستعمل هنا «التعارض» بمعنىٰ يشمل «التضاد» و«التناقض».

يبسر عليه إدراك الأمثال كأن يعقل مماثلة «المستوِي» لـ «المستقيم» بناء علىٰ عقْل معارضته لـ «الأعوج»؛ بل أكثر من ذلك، قد يقوم الذهن بتثبيت هذه العلاقة داخل اللفظ الواحد، بحيث يدل علىٰ المعنىٰ وعلىٰ ضده، ولا يفرق بينهما إلا سياق النص أو مقام الكلام؛ وقد عُرفت هذه الظاهرة اللغوية، عند علماء العربية، باسم «الأضداد»؛ فيجوز إذن أن يقع لفظ «الحنَف» موقع واحد منها، فيفيد، في ذات الوقت، المعنيين المتعارضين: «الاستقامة» و«الميل»؛ والحال أن إحدىٰ خصائص الإشارة أن أدق صورها وأبلغها يقوم في استثمار هذه الآلية الذهنية، بحيث يُشار إلىٰ المعنىٰ بمُعارِضه، كأن يُتجوَّز في استعمال لفظ «الاستقامة» إلىٰ حدّ إفادة معنىٰ «الميل»، كما لو أن ظاهرها استواء، ولكن باطنها ميل.

ولما كانت الإشارة، كما تقدم، أحدَ أبعاد القيمة، وكان «ميل الحنَف» إشارة اختص بها إبراهيم ﷺ، فقد تجلت إشارية هذا الميل، بصورة التعارض، في قيمة «الإخلاص» التي اتسم بها توحيده لربه؛ فقد اتخذ إخلاصه أبلغ أشكاله في حدَثين فاصلين في مسيرته التوحيدية، هما: «المضي في تحطيم الأصنام» و«العزم علىٰ التضحية بالابن»؛ أما الصورة الإشارية التعارضية في «تحطيم الأصنام»، فهي أنه أُلقي به في النار، لكن النار لم تحرقه، فكأنه أُدخل النار ولم يدخلها، أو قل أُحرق ولم يُحرَق، فاجتمع، في إخلاصه ﷺ، النقيضان: «الإحراق وعدم الإحراق»، أو قل «الاحتراق وعدم الاحتراق»؛ وهكذا، ففي بذل الذات لروحها، توحيدا لله، تمامُ الحفظ لهذه الروح؛ إذ «الإحراق» وقوف مع الظاهر و«عدم الإحراق» نفاذ إلىٰ الباطن؛ وأما الصورة الإشارية التعارضية في «التضحية بالابن»، فهي أنه صرعه للذبح، لكنه لم يُذبح؛ فالذبيح لم يُذبح،

والصريع لم يُصرَع؛ فاجتمع، في إخلاص إبراهيم عليه السلام هنا أيضا، النقيضان: «الذبح وعدم الذبح»؛ وهكذا، ففي بذل الذات روحَ محبوبها، تصديقا لله، كمالُ الحفظ لهذه الروح، إذ «الذبح» وهْمٌ و«عدم الذبح» حقيقة.

وليس هذا فقط، بل أيضا إن إخلاص إبراهيم عليه السلام في اجتهاده واعتقاده لم يقترن بحفظ الروحين: روح الأب وروح الابن وحدهما، بل اقترن بأعظم من ذلك، إذ اقترن **بالنداء الإلهي**؛ وهذا يعني أن الصلة بين إبراهيم وخالص أعماله لم تكن مجرد صلة **تبليغية، صلة مأمور بأوامر**، أي علاقة بين ذات وأفعال، وإنما كانت صلة **خطابية، صلة مأمور بالآمر الأعلىٰ**، أي علاقة بين ذاتين: «الذات الإلهية» و«الذات البشرية»؛ ومِثلُ هذه العلاقة لا ينفع في إدراكها العقل غير الإشاري، مثل «العقل المجرد» الذي يطلب الاتساق النظري، ولا حتىٰ العقل الإشاري، متىٰ اكتفىٰ بمراتب دنيا أو وسطىٰ من المجاز مثل «العقل المسدَّد» الذي يطلب القيم العملية، وإنما ينفع فيها العقل الإشاري، متىٰ بلغ منتهاه، مستعينا بالمصدر الأعلىٰ لهذه القيم؛ وقد أطلقنا عليه اسم «العقل المؤيَّد»؛ فهذا العقل يجعل إدراكه لكمالات الذات الإلهية، وقد أخذت تعلّقه بالكلية، واسطتَه إلىٰ إدراك أوامرها إليه، مقدِّما الاستعانة علىٰ الهداية، إذ بالاستعانة يُتوصَّل إلىٰ الهداية.

٢,٣,٣. الوجدان والاستقبال

لم يبلغ أحد مبلغ إبراهيم عليه السلام في شدة البحث عن ربه، بدءا بالنظر في ملكوت السماء، وانتهاء بالترحال في بقاع الأرض، ملتمسا مكانا يكون فيه أقرب إليه أو يكون قاب قوس من لقائه، حتىٰ

استقر التطواف به في المقام المعلوم؛ ولا عجب، فما من أحد من البشر يبحث عن شيء ولو كان غير مدرَك للعيان إلا ويتصور الظفر به في مكان، متمثلا، بصورة الحس، ما يقع في باطنه من بالغ التوجّه إلىٰ مقصود ليس من الحس في شيء؛ وهل من شاهد أقوىٰ علىٰ ذلك من قول إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾[1]، وحتىٰ من قول لوط عليه السلام، مقتديا به: ﴿إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّيٓ﴾[2]؛ وهذا يعني أن إبراهيم عليه السلام، منذ أن أُوتي رشده وعلمه، وهو مهموم أشد همٍّ **بوجهة** يتجه إليها، إذ يملأ صدرَه الشعورُ بوجود مكان ليس كالأمكنة، مكان **استمالَه** أكثر مما استماله أي مكان آخر، مستبدا بقصده؛ من هنا، يتبين ما يلي:

أ. أن «ميل» إبراهيم عليه السلام الذي صار به «**حنيفا**» لم يكن، كما اشتهر، من حرْف إبراهيم نفسَه بنفسه عن شيء إلىٰ شيء سواه، وإنما كان من استمالة هذا المقصد القريب البعيد الذي استحوذ علىٰ قلبه بجمعيته؛ فإبراهيم لم يَمِل بنفسه عن وجهة، وإنما **استُميل** بوجهة شغُف بها، ظاهرُها المكان وباطنها التنزه عن المكان؛ فهذا الميل ليس من الميل، وإنما من الاستمالة؛ فـ«الحنيف»، إذن، ليس هو المائل، وإنما هو، علىٰ الحقيقة، «**المستمَال**»؛ فـ«**الاستمالة**» هي واحد من أسرار «حنيفية» إبراهيم عليه السلام.

ب. أن ميل إبراهيم عليه السلام لم يكن انعطافا بمعنىٰ «الانعراج»، وإنما كان انعطافا بمعنىٰ «**الانجذاب**»، أي أن ميله لم يكن انحرافا صدَرَ عن عقله بالمعنىٰ المجرد، وإنما كان اجتذابا ورد علىٰ إرادته،

---

(١) سورة **الصافات**، الآية ٩٩.

(٢) سورة **العنكبوت**، الآية ٢٦.

وغلب علىٰ وجدانه؛ فانعطافه ليس من عطفة في طريقه، وإنما من **عاطفة** في أعماقه؛ وعليه، فالحنيف ليس المنحرف، وإنما هو، علىٰ الحقيقة، «**المنجذب**»؛ فـ«**الانجذاب**» سر آخر من أسرار «حنيفية» إبراهيم عليه السلام.

ج. أن ميل إبراهيم عليه السلام لم يكن إدبارا عن أمر فائت، وإنما كان إقبالا علىٰ أمر آت؛ وهذا الأمر الآتي ليس إلا الظفر بالمكان الذي لا أقرب منه إلىٰ ربّه، حيث أُذن له أن يرفع قواعد بيته سبحانه، ويقيم بناء قبلته؛ وعلىٰ هذا، فقد اتخذ هذا الإقبال صورة «**الاستقبال**»، أي صورة القصد إلىٰ القبلة؛ فحقيقة هذا القصد أنه صلاة ولو لم تتعين بعدُ وجهتها؛ إذ ظل عليه السلام، منذ أن أعلن أنه ذاهب إلىٰ ربه، موليا وجهته إلىٰ القبلة ولمَّا يعلم بمكانها وإن كان يعلم أنها أنشأت قصدَه؛ فلولاها، ما قصد ما قصد، حتىٰ ولو سبق وجودُ قصده وجودَها؛ فما هي إلا تمثيل لمعنىٰ سابق لزم قلبه؛ وعليه فـ «الحنيف» ليس المدْبِر، وإنما هو «**المستقبل**»، فـ «**الاستقبال**» هو أيضا سر من أسرار «حنيفية» إبراهيم عليه السلام.

وإذا ظهر أن ميل إبراهيم عليه السلام مبناه علىٰ قيم وجدانية ثلاث هي: «**الاستمالة**» و«**الانجذاب**» و«**الاستقبال**»، أو، إن شئتَ قلت، مبناه علىٰ القيمة الجامعة: «**الاستمالة المجتذِبة بقوة إلىٰ القبلة**»، أو، اختصارا، «**الاجتذاب الكلي إلىٰ القبلة**»، عرفنا أن هذا «الاجتذاب» أو «الانجذاب» أثر من آثار الصورة التي اتخذتها علاقة إبراهيم عليه السلام بربه، إذ لم تَعُد علاقة سلطان وإمرة، أي «علاقة أوامر»، بل أضحت علاقة **وجدان ومحبة**، أي علاقة ذوات؛ وهذه الصورة هي التي عبّرت عنها، علىٰ أبلغ وجه، الآيةُ العظيمة: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ

خَلِيلًا﴾؛ فـ«**الخُلة**» هنا ليست تشبُّه الخليل بخليله، **وإنما** هي اجتذاب الخليل الأسمىٰ، سبحانه، لخليله عليه السلام كما اجتذبته القِبلة بأمرٍ من ربها، وهي لا تزال مطوية طي الغيب؛ ولئن كان اجتذاب القبلة أثرا من آثار اجتذاب رب القبلة سبحانه، فلا مجال لتوهم الاجتذاب الإلهي، فضلا عن تصوُّره علىٰ حقيقته، لثبوت المباينة المطلقة بين الاجتذابين.

وكفىٰ شاهدا علىٰ عظمة هذا الاجتذاب الإلهي أنه بمنزلة نشأة جديدة لإبراهيم عليه السلام، إذ جذبه إلىٰ **الفطرة** التي خُلِق عليها ابتداء؛ **فالاجتذاب إنما هو جذب إلىٰ الفطرة**؛ وعليه، فـ«الحنيف» ليس المائل إلىٰ الفطرة، وإنما هو **المجذوب إليها**؛ فـ«**الجذب إلىٰ الفطرة**» هو كذلك سر من أسرار «حنيفية» إبراهيم عليه السلام؛ وإذا رُويت عن الرسول محمد ﷺ أحاديث تصف «الحنيفية» بـ«السمحة»، فليس لأن «الحنيفية» تُمثّل، كما قيل، «التوسط بين الإفراط والتفريط»، وإنما لأن **الحنيفية**، أصلا، **انجذاب إلىٰ الفطرة**[1]؛ وقد تقدم في الفصل الأول أن الخُلُق (بضم الخاء) الموصِّل إلىٰ الفطرة إنما هو التحقق بوصف «**العفو**»، لأن من يعفو لا يرىٰ شرَّ غيره، بل لا يرىٰ خير نفسه؛ والفطرةُ لا شرّ فيها والخيرُ فيها شأن تلقائي، فلا يناسبها إلا خُلق «العفو»؛ فالحنيف ليس الذي يتوسط بين الغلو والتقصير، وإنما الذي يميل إلىٰ محوهما بالمرة، أو قل ينجذب إلىٰ الحالة الأصلية التي سبقت وجودَهما، ناسيا واقع هذا الوجود.

---

(١) تدبر «آية الفطرة» المذكورة.

٤,٣. الأقومية

لقد ذهب الفخر الرازي وأبو حيان الغرناطي إلىٰ أن «أقوَم» في «آية التفضيل» لا يدل علىٰ تفاوت بين الطرفين: «القرآن» (أو «الدين») و«غيره من الكتب» (أو «غيره من الأديان»)، لا مضمونا ولا طريقة؛ أما بخصوص عدم التفاوت في **المضمون**، فإن الرازي يقول: «قولنا: «هذا الشيء أقوَم من ذاك»، إنما يصح في شيئين يشتركان في معنىٰ «الاستقامة»، ثم كان حصول معنىٰ «الاستقامة» في إحدىٰ الصورتين أكثر وأكمل من حصوله في الصورة الثانية؛ وهذا محال، لأن المراد من كونه مستقيما كونُه حقا وصدقا؛ ودخول التفاوت في كون الشيء حقا وصدقا محال، فكان وصفه بأنه أقوم مجاز، إلا أن لفظ «الأفعل» قد جاء بمعنىٰ «الفاعل» كقولنا: «الله أكبر»، أي الله كبير»[١]؛ وأما بخصوص عدم التفاوت في **الطريقة**، فإن أبا حيان يقول: ««أقوَم» لا يراد بها التفضيل، إذ لا مشاركة بين الطريقة التي يرشد إليها القرآن وطريقة غيرها، وفضلت هاته عليها، وإنما المعنىٰ: «التي هي قيّمة»، أي مستقيمة»[٢].

لئن كان هذان المفسران قد أصابا في الربط بين «أقوم»، كما سيتبين، و«الاستقامة»، فإنهما جانبا الصواب في دعواهما أنه لا مقارنة بين مضمون استقامة القرآن ومضمون استقامة غيره كما عند الرازي أو لا مقارنة بين طريقة القرآن في الاستقامة وطريقة غيره كما عند أبي حيان؛ وقد أشار إلىٰ هذا الخطإ ابن عاشور، قائلا: «فمحل التفضيل هو وسائل الوصول إلىٰ الغاية من الحق والصدق، وليس

---

(١) **التفسير الكبير**، مج١٠، ج٢٠، ص١٦١-١٦٢.

(٢) أبو حيان، **البحر المحيط في التفسير**، ج٧، ص١٨.

محلُّ التفضيل تلك الغاية، حتىٰ يقال: إن الحق لا يتفاوت»[1]؛ ولما كان ردُّنا علىٰ هذه الدعوىٰ مبنيا علىٰ بيان الصلة بين كلمة «أقوم» و«القيمة»، تعيَّن أن ننظر في هذه الكلمة من جهتين اثنتين: «الصيغة» و«المضمون» وأن نناقش، علىٰ ضوء هذا النظر، شروح المفسرين لهذه الآية.

أ. **صيغة التفضيل**؛ جاءت الكلمة «أقوم» علىٰ وزن: «أفعلُ»؛ ومعلوم أن هذا الوزن هو صيغة اسم التفضيل في العربية؛ ويختص بالدلالة علىٰ علاقة بين طرفين اثنين **يزيد** أو **يعلو** فيها قدْرُ أحدهما علىٰ الآخر؛ فـ «القدر» هنا قد يعني «**الكمية**»، أي «المقدار» (أو «**الزيادة**»)، كما قد يعني «**الكيفية**»، أي «الاعتبار» (أو «**العلُوّ**»)؛ فمثلا، «أطول» علاقة بين طرفين **تزيد** فيها قامة أحدهما علىٰ قامة الآخر؛ و«أعقل» علاقة بين طرفين **يعلو** فيها عقل أحدهما علىٰ عقل الآخر؛ فيتبين أن صيغة «أفعلُ» قد تفيد إما مزيد المقدار لأحد الطرفين علىٰ الآخر، وهذا المقدار الزائد هو مسمىٰ «**القيمة المادية**» أو تفيد مزيد الاعتبار لأحد الطرفين علىٰ الآخر؛ وهذا الاعتبار الزائد هو مسمىٰ «**القيمة المعنوية**»، بحيث يصح أن نقول إن وزن «أفعل» عبارة عن صيغة **تقييم**[2].

وتمتاز هذه الصيغة بخصائص جوهرية، منها أنها قد تكون **مقيَّدة**، أي أن طرفي العلاقة منصوص عليهما، بحيث تكون المقارنة محصورة فيهما، ومثالها «س أعقل من ص»؛ وقد تكون **مطلقة**، أي

---

(١) ابن عاشور: **التحرير والتنوير**، ج١٥، ص٤١.

(٢) استعملنا هنا لفظ «تقييم» بدل لفظ «تقويم»، إذ بات استعمالا مشهورا، علىٰ مخالفته للأصل الصرفي.

الطرف الأول يستبد بهذه العلاقة، بحيث يجوز حذف ذكر الطرف الثاني، مثالها «س أعقل» أو «س هو الأعقل»؛ ومنها أيضا أن الطرف الواحد لا يرتبط بهذه العلاقة مع نفسه، فلا يصح أن «س أعقل من س»، وتُعرف هذه الخاصية باسم **«اللاانعكاس»**؛ ومنها كذلك أن طرفي العلاقة لا يتبادلان موقعيهما، فمثلا، لا يصح أن «س أعقل من ص و: ص أعقل من س»، وتُعرف هذه الخاصية باسم **«اللاتناظر»**؛ ومنها أخيرا أن هذه العلاقة قد تربط بين أطراف ثلاثة، بحيث يلزم، من ارتباط الطرف الثاني بالطرف الثالث، ارتباطُ الطرف الأول به؛ ومثالها إذا كان «س أعقل من ص» و«ص أعقل من ع»، فإن «س أعقل من ع»، أو قل، باختصار، الأعقل من الأعقل أعقل؛ وتُعرف هذه الخاصية بـ **«التعدية»**؛ يترتب علىٰ هذه الخصائص أن صيغة «أفعل» تقيم، بين العناصر التي ترتبط بها، **ترتيبا سُلَّميا**.

ب. **مضمون التفضيل**؛ ليس التفضيل بنية ملازمة للسان -في صورة اسم التفضيل- فحسب، بل هو أيضا مضمون عملي ملازم لتصرفات الإنسان؛ فكثيرا ما يجد المرء نفسه في حالات توجب عليه **الاختيار** بين أفعال متعددة، كل فعل منها تحته قيمة مختلفة؛ وهذا الخيار يجعله يأتي بالفعل الذي **يفضّله** علىٰ غيره؛ وتفضيله إياه يعني أنه يُسند إليه قيمة **أعلىٰ** من القيم التي يخمّن أن تُسند إلىٰ باقي الأفعال، منشئا بين هذا القيم ما يمكن أن نسميه بـ **«العلو القيمي»**؛ فهذا العلو عبارة عن شدة الكيْفِ الذي تتصف بها القيم، أو قل عبارة عن «الشدة الكيفية للقيم»؛ وهكذا، فإن نسبة «العلو القيمي» إلىٰ مضمون التفضيل كنسبة «الترتيب السُّلَمي» إلىٰ صيغته.

فهاهنا عناصر ثلاثة تُعدُّ بمثابة أركان للتفضيل، وهي: «**الاختيار**» و«**القيمة**» و«**العلو**»؛ ولعل اللسان العربي يتفرد عما عداه من الألسن بكونه يدل، بلفظ واحد، علىٰ هذه العناصر الثلاث، مثبّتا الحقيقة التفضيلية في بنية الصرف العربي نفسه؛ وهذا اللفظ هو، بالذات، «**الخيْر**»، إذ إن هذا اللفظ يفيد معنىٰ «الصلاح» في مقابل «الشر» الذي يفيد «الفساد»؛ كما أنه يفيد معنىٰ «الأصلح» في مقابل «الأفسد»، إذ أصله «أخْيَر»، فحُذفت الهمزة لكثرة الاستعمال، خلافا للقياس؛ وأخيرا، إنه اشتُق من نفس الجذر الذي اشتُق منه لفظ «الاختيار»؛ وبناء علىٰ هذا المضمون المثلث لكلمة «الخير»، يمكن وضع التعريف التالي له:

- **الخير هو ما يختاره المرء من الأفعال، بحيث يكون أصلح من غيره**

١,٤,٣. الأقومية والكيفية

لقد سبق أن المفسرين اعتبروا القول: «التي هي أقوم» صفة لمحذوف هو «الشريعة» أو «الملة» أو «الحالة» أو «الطريقة»؛ ويبدو أن مدلول هذا القول أقرب إلىٰ معنىٰ «الطريقة» منه إلىٰ المعاني المذكورة الأخرىٰ؛ إذ إن الصيغة: «التي هي أفعل» صيغة بلاغية امتاز بها البيان القرآني، وتكرَّر ذكرها في الآيات التالية: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾[1]؛ ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ مَالَ ٱلۡيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾[2]؛ ﴿وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُواْ ٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[3]؛ ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[4]؛

---

(١) سورة **فصلت**، الآية ٣٤؛ سورة **المؤمنون**، الآية ٩٦.

(٢) سورة **الإسراء**، الآية ٣٤.

والملاحظ أن هذه الآيات جمعت بين الأمرين: «المبنى القيمي» و«المعنىٰ القيمي»، حيث إن وزن «أفعل» يدل، من جهة الترتيب الذي يقيم بين طرفيه، علىٰ القيمة، وحيث إن لفظ «الحُسن» يدل، من جهة الاصطلاح الشرعي، علىٰ القيمة المعنوية الإيجابية؛ وقد ذكرنا أن القيمة المعنوية عبارة عن «**كيفية**»، في مقابل القيمة المادية التي هي عبارة عن «كمية»؛ ولما كان القول: «التي هي أقوم» مثيل القول: «التي هي أحسن»، كان حكمه حكم مثله؛ فهو، الآخر، يجمع بين الشكل القيمي والمضمون القيمي، وكلاهما، بِحكم وصفه القيمي المعنوي، عنصر كيفي، لا كمي؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون هذا القول دالا علىٰ «**أفضل كيفية تتحقق بها القيمة**»؛ وغالب الظن أن لفظ «الطريقة» الذي شرح به المفسرون هذا القول استعملوه بمعنىٰ «الكيفية»، فيترجح علىٰ باقي شروحهم.

كما حمل المفسرون كلمة «أقوم» علىٰ معنىٰ «أسدّ» و«أعدل» و«أصوب»؛ فمن اختار منهم «أسدّ»، رجع إلىٰ السياق الذي ورد فيه لفظ «يهدي»؛ ومن ارتضىٰ «أعدل»، رجع إلىٰ مفهوم «القَوام» (بفتح القاف) الذي يدل علىٰ معنىٰ «العدل»؛ ومن اختار «أصوب»، رجع إلىٰ مفهوم «الحق» في مقابل «الباطل»؛ ولئن كانت هذه المعاني: «السداد» و«العدل» و«الصواب» تعبّر عن أهم ميزات «أقومية» القرآن، غاية أو وسيلة، فإنها تظل مدلولات جزئية، ولا تستوعب تمام هذه «الأقومية»، إذ «الأقوم» أعم من «الأسدّ» و«الأعدل» و«الأصوب».

وليس هذا فقط، بل كان الأجدر بالمفسرين أن يحملوا «أقوم»

---

(١) سورة **الإسراء**، الآية ٥٣.

(٢) سورة **النحل**، الآية ١٢٥.

علىٰ معنىٰ «أحسن»، لا فحسب، لأن كلمة «أحسن» أتت، كما ذُكر، بصيغ تركيبة شبيهة بالصيغة التي وردت بها كلمة «أقوم»، بل أيضا لأن القرآن استعمل اسم التفضيل «أحسن» في الآيات التي جاءت في سورة **الزمر**: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[1]؛ ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ﴾[2]؛ ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾[3]؛ وذلك لأن «الأحسن» أعم من «الأسدّ» و«الأعدل» و«الأصوب»؛ لكن يبقىٰ أن «الأحسن»، ولو أنه يدل علىٰ القيمة، أخصُّ من «الأقوم»؛ إذ «الأقوم»، من حيث بنيته الصرفية، يكون بمعنىٰ «ما هو أعلىٰ أو أكثر قيمة» أو قل بمعنىٰ «الأعلىٰ أو الأكثر قيمة»؛ فقد يقال: «هذا أقوم من ذاك»، ويراد: «هذا أعلىٰ قيمة من ذاك» أو «هذا أكثر قيمة من ذاك»؛ أي أن «الأقوم» يشمل «القيم الاعتبارية أو المعنوية» و«القيم المقدارية أو المادية» معا، في حين أن «الأحسن» يختص بالقيم الاعتبارية أو المعنوية» وحدها.

٢,٤,٣. الأقومية والاستقامة

إذا ثبت أن المراد بـ «التي هي أقوم» هو الكيفية (أو الطريقة)، وأن اسم «أقوَم» لا يُردّ إلىٰ غيره من أسماء التفضيل، لأنها تندرج تحته ولا يندرج تحتها، لزم، في بيان معناه، الرجوع إلىٰ الصفة الأصلية منه؛ ولما كانت هذه الصفة هي: «قيّم» أو «مستقيم»، جاز أن نشرح الآية: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ علىٰ الوجه الآتي: «إن القرآن يهدي إلىٰ الكيفية التي تحصُل بها أبلغ استقامة»،

---

(١) سورة **الزمر**، الآية ١٨.

(٢) سورة **الزمر**، الآية ٢٣.

(٣) سورة **الزمر**، الآية ٥٥.

أو قل إن «القرآن يهدي إلىٰ أعلىٰ الطرق في الاستقامة»؛ وهذا يعني أن «**الأقومية**» ترجع إلىٰ «**الاستقامة القصوىٰ**».

لقد سبق أن وضحنا كيف أن الاستقامة تنبني علىٰ مبدأين: أحدهما، «مبدأ الاتباع» الذي يضبط الجانب الوجوبي منها؛ والآخر، «مبدأ الصلاح» الذي يضبط الجانب القيمي منها؛ كما ذكرنا أن هذين المبدأين متكافئان تكافؤ الأوامر والمصالح التي في طيها؛ وعلىٰ هذا، فإذا اعتبرنا، في الاستقامة، المكوِّن الوجوبي، جاز شرح الآية كالآتي: «**إن القرآن يهدي للتي هي أَتْبَع**»؛ وإذا اعتبرنا فيها المكوّن القيمي، جاز شرح الآية كالتالي: «**إن القرآن يهدي للتي هي أصلح**»؛ **فإذن «الأقوم» عبارة عن «الأتبع» وجوبيا و«الأصلح» قيميا**.

بهذا، يتبين أن «الاتباع» و«الصلاح» قيمتان متلازمتان، وأن «الأتْبعية» عبارة عن «منتهىٰ الاتباع» و«الأصْلحية» عبارة عن «منتهىٰ الصلاح»؛ والجدير بالذكر أن «منتهىٰ الاتباع» لا ينفي إمكان الاتباع في حده الأدنىٰ، وإلا ما احتيج إلىٰ صيغة التفضيل التي توجب قدرا مشتركا من معنىٰ «الاتباع» يسمح بمقارنة الأعلىٰ اتباعا بالأدنىٰ اتباعا؛ وأيضا أن «منتهىٰ الصلاح» لا ينفي إمكان الصلاح في حده الأدنىٰ، وإلا ما احتج إلىٰ صيغة التفضيل التي توجب قدرا مشتركا من معنىٰ «الإصلاح» يسمح بمقارنة الأعلىٰ صلاحا بالأدنىٰ صلاحا؛ أما وأن الدين الذي نزل به القرآن هو من **جنس** الأديان التي جاءت بها الكتب الأخرىٰ، فليس من سبيل إلىٰ نفي اشتراكه معها في معاني «الاتباع» و«الإصلاح»؛ فلا بد أن يكون في واحد من هذه الأديان الأخرىٰ من الاتباع علىٰ قدره ومن الإصلاح علىٰ قدره، حتىٰ لو كان

هذا القدر ليس دونه قدر.

ولنا في أسماء التفضيل التي وصَف به الحق سبحانه نفسه أقوىٰ دليل علىٰ أن كل اسم تفضيل يفترض قدرا مشتركا من المعنىٰ، نذكر من هذه الأسماء: ﴿أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ و﴿خَيْرُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ و﴿أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ و﴿خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ و﴿أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ و﴿خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ و﴿خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾ و﴿خَيْرُ ٱلنَّٰصِرِينَ﴾ و﴿خَيْرُ ٱلْغَٰفِرِينَ﴾ و﴿خَيْرُ ٱلْفَٰتِحِينَ﴾ و﴿خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾[1]، و﴿خَيْرُ ٱلْمُنزِلِينَ﴾، و﴿خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾؛ واضح أن المضاف إليه من كل اسم من هذه الأسماء يُنبِّه علىٰ وجود الاشتراك في واحد من هذه المعاني، أي «الرحمة» أو «الحكم» أو «المغفرة» أو «الرزق» أو «المكر» ولو أنه لا مناسبة مطلقا بين الطرفين: الإلهي والبشري؛ من هنا لا يصح ما قاله الرازي من أن «الله أكبر» يعنىٰ «الله كبير»، بل يعنىٰ إما أن «الله أكبر من كل كبير»، وإما أن «الله كبير بما لا نهاية له»، وهذا المعنىٰ الثاني يلزم منه المعنىٰ الأول؛ فثمة إذن قدر مشترك من معنىٰ «الكِبر» بين اتصاف الله به واتصاف الإنسان به؛ فإذا جاز هذا الاشتراك في المعنىٰ في حق الأسماء أو الأوصاف الإلهية، فبأن يجوز في حق الأديان أولىٰ[2].

بذلك، تبطل دعوىٰ الرازي بأن اسم التفضيل: «أقوم» في الآية

---

(١) سورة **الأنفال**، الآية ٣٠.

(٢) أضف إلىٰ ذلك أن الأصل في القيمة المعنوية، كما سيتضح في موضعه، أن تكون لامتناهية، بمعنىٰ أنه لا نهاية لتحققاتها ولا لمراتبها؛ والذي ينزل رتبة عليا يكون بينه وبين غيره ما لا نهاية من الرتب، بحيث لا يضره الاشتراك معه في قدر من معناها.

المذكورة لا يراد به أي تفضيل في مضمون الاستقامة، كما تبطل دعوىٰ أبي حيان بأن هذا الاسم لا يراد به أي تفضيل في طريقة الاستقامة.

وخلاصة القول في هذا الفصل هو أن **مفهوم «القيمة» مفهوم قرآني صريح**، إذ يتأسس علىٰ مفاهيم قرآنية راسخة، وهي: «الإقامة» و«التقويم» و«الاستقامة»؛ إذ كل مفهوم من هذه المفاهيم الثلاثة يحيل، من حيث مبناه ومعناه، إلىٰ «القيمة» إحالة لا ينازع فيها إلا مكابر؛ لذلك، لا ينبغي للمقاصدي أن يستمر في تجاهل هذا المفهوم الأخلاقي الأساسي، بل الاستغناء عنه بالمرة، حتىٰ كأنه غير موجود أصلا، ولا أن يستبدل به غيره كما استبدل به مفهوم «المقصد» في بعض معانيه علىٰ الأقل، مع أن كلمة «القصد» في القرآن لم ترِد إلا بمعنىٰ «الاقتصاد»؛ ولو يتدارك المقاصدي هذا النسيان، لتبين أن «علم المقاصد» ما هو، في جوهره، إلا «**علم القيم الأخلاقية**»، ولَتطلَّع إلىٰ أن يجعل القيم الإسلامية **منطَلقا متميزا** لبناء **كونية أخلاقية**، حافظا لمصالح العالم كله.

الفصل الثالث

ميثاق الإشهاد وركن الفطرة

لقد تقدم مبسوطا كيف أن المقاصديَين: ابن عاشور وعلال الفاسي شعُرا بالحاجة إلىٰ التأسيس، فتعاطىٰ كلاهما إلىٰ تأسيس الشريعة علىٰ الفطرة، غير أن هذا التأسيس اختلف من أحدهما إلىٰ الآخر؛ فقد انتهىٰ ابن عاشور إلىٰ تأسيس الشريعة علىٰ «العقل المجرَّد»، إذ آلت عنده الفطرة، تحت تأثير تصوُّر ابن سينا لها، إلىٰ هذا العقل الفلسفي، في حين توصَّل علال الفاسي إلىٰ تأسيس الشريعة علىٰ «العقل المسدَّد»، إذ تفطَّن إلىٰ طبيعتها الأخلاقية الكلية؛ غير أن هذا التأسيس، علىٰ تفاوت الرجلين في بلوغ غرضه، يظل، عندنا، عبارة عن «تأسيس ائتماري»؛ والمقصود بـ «التأسيس الائتماري»، كما ذُكِر، التأسيس الذي يَردُّ «الشريعة» أو «الدين» إلىٰ مجرد **علاقات بين نوعين من الأفعال**: أفعال إلهية هي «الإرشادات»[1] وأفعال بشرية هي «الامتثالات»، ولنسميها بـ «**العلاقات الأفعالية**».

بينما المطلوب هاهنا هو «**التأسيس الائتماني**»؛ وهذا التأسيس

---

(١) أوامر ونواه وما إليهما.

لا يَردُّ الدين إلىٰ علاقات بين الأفعال باعتبارها أساس «التشريع»، وإنما يَردُّ هذه العلاقات الأفعالية إلىٰ علاقات أبعد منها باعتبارها أساس «التدين»، وهي العلاقات بين نوعين من الذوات: «الذات الإلهية» و«الذوات البشرية»؛ والذوات البشرية في هذه العلاقات علىٰ نوعين: «ذوات المرسَلين» و«ذوات المرسَل إليهم»، ولنسمها بـ «**العلاقات الذواتية**»؛ وهذا يعني أن التأسيس الائتماني يبني العلاقات الأفعالية علىٰ العلاقات الذواتية، بحيث يجعل «حضور الذوات» متقدما علىٰ «حصول الأفعال»، أو قل يتقدم فيه «الحضور الذواتي» علىٰ «الحصول الأفعالي».

لذلك، يقرّر هذا التأسيس أنه ما من شيء، موجودا كان أو غير موجود، ملفوظا كان أو غير ملفوظ، أو قل ما من كيان ولا كلام إلا ويتطلب **بيانا** يكشف عن معلومات معينة بشأنه؛ كما يفرّق في هذه **العلاقة البيانية**، خلافا لِما تقرر في علم الأصول، بين صيغتين اثنتين: إحداهما، **الصيغة التبليغية**، وهي عبارة عن العلاقة البيانية التي تقوم علىٰ مبدإ **إيصال** المعلومات، متمثلةً بأحسن صورها، في **نقل الكلام الإلهي إلىٰ البشر**؛ والثانية «**الصيغة الخطابية**»، وهي عبارة عن العلاقة البيانية التي تقوم علىٰ مبدإ **تلقّي** المعلومات، متمثلةً بأحسن صورها، في **تلقّي الكلام من الحق سبحانه**(١)؛ إذ الأُولىٰ تُعنَىٰ، بالأساس، بالأفعال الإلهية، بينما الثانية تُعنىٰ بالذات الإلهية عنايتها بأفعالها؛ ثم إن هذا التأسيس يقيم «العلاقة التبليغية» التي

---

(١) خلاف الأصوليين الذي يسوون بين «التبليغ» و«الخطاب» من حيث التعلق بأفعال المكلفين؛ وقد استعمل القرآن لفظ «البيان» و«البلاغ»، ولم يستعمل لفظ «الخطاب»

تناولت البشرية كلها علىٰ قاعدة «العلاقة الخطابية»، مقرِّرا أن هذه العلاقة الخطابية لا تقل تناولا لمجموع البشر من العلاقة التبليغية؛ حقا، إذا لم نُبلَّغ بأن الله سبحانه **خاطب** أو **يخاطب سائر** الذوات البشرية في **عالم الدين كمعاملة**، فقد بُلِّغنا بأنه خاطبها قاطبة في «**عالم الدين كمواثقة**» ولو لم تقدِر علىٰ تذكُّر هذا الخطاب الإلهي؛ فلئن كان سبحانه لم يخاطبها **بأسرها**، في «**حالة المعاملة**»، خطابا تَعيه منه، فقد خاطبها **جميعا** في «**حالة المواثقة**»، ووعت خطابه حق الوعي.

لذلك، اقتضىٰ التأسيس الائتماني للشريعة الانتقال من مقام «الفطرة» -وقد **بُلّغنا** بوجوده، بحيث استغنىٰ به المقاصديون في تأسيسهم الائتماري- إلىٰ مقام «**الميثاق الخطابي الأول**» الذي انبثقت عنه الفطرة في عالمٍ غيرِ «عالم المعاملة»؛ وهذا الميثاق الخاص، هو، علىٰ التعيين، «**ميثاق الإشهاد**»؛ ولئن كان هذا التأسيس الائتماني للشريعة يوجب تأسيسها علىٰ «ميثاق الإشهاد»، فإنه يتخذ، في صورته الأولىٰ، **شكل تأسيس الفطرة علىٰ هذا الميثاق الأول**، نظرا لأن الفطرة هي أساس الصبغة «الائتمارية» أو «التبليغية» للشريعة، وأن «ميثاق الإشهاد» هو أساس الصبغة «الائتمانية» أو «الخطابية» للفطرة؛ **وتأسيسُ الشريعة علىٰ هذا الميثاق إنما هو تأسيسٌ لتأسيسها الائتماري**.

والآن، وبعد هذا التمهيد، يتعين أن نبسط الكلام في تفاصيل هذا التأسيس الائتماني الإشهادي للفطرة، وكذا في بعض النتائج الهامة التي تترتب عليه، والتي قد تدعو إلىٰ إعادة النظر في بعض المسلَّمات والدعاوىٰ التي أخذ بها المقاصديون، فضيَّقت، من بعض

الوجوه، أفق التدين من حيث أرادوا توسيعه، ردّا علىٰ الدعاوىٰ الفقهية الجامدة علىٰ ظاهر النصوص.

١. ميثاق الإشهاد بين الإقرار والإبصار

معلوم أن «ميثاق الإشهاد» جاء منصوصا عليه في آيتين كريمتين من سورة **الأعراف**، وهما:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[1].

فقد ذكرنا أن «الخطاب» يتميز عن «التبليغ» بكونه يشترط **اتصال ذاتين** علىٰ الأقل: «ذات المتكلم» و«ذات المخاطب»؛ وواضح أن الصبغة **الخطابية** لهذا الميثاق الأول تتجلىٰ في فعل «الإشهاد»، إذ جمع بين حضورين متقابلين: حضور **الذات الإلهية** السائلة سؤالا تقريريا عن الربوبية وحضور **الذوات البشرية** التي أجابت بإبطال النفي وتقرير المنفي؛ وقد تفرّق المفسرون في شرح هذه العلاقة الخطابية الإشهادية فريقين كبيرين، أحدهما يحمل «الإشهاد» علىٰ معنىٰ «جعل ذرية بني آدم **يُقرون بلسان المقال**»؛ والثاني يحمل «الإشهاد» علىٰ معنىٰ «جعل ذرية بني آدم **يقرون بلسان الحال**»؛ ويرجع السبب في هذا الاختلاف، في نظرنا، إلىٰ مفهوم «الشهادة» الذي بنىٰ عليه كل واحد منهما، عن قصد أو غير قصد، صراحة أو ضمنا، تصوُّره

---

(١) سورة **الأعراف**، الآيتان ١٧٢-١٧٣.

لـ «الإشهاد»؛ فغني عن البيان أن «الشهادة» قد تكون بمعنىٰ «**الإقرار**»، وقد تكون أيضا بمعنىٰ «**الإبصار**»؛ والظاهر أن الفريق الأول أخذ بالمعنىٰ الأول للشهادة، فلنسم هذا الفريق بـ «**الإقراريين**»؛ وأن الفريق الآخر أخذ بالمعنىٰ الثاني، فلنسم هذا الفريق الثاني بـ «**الإبصاريين**»؛ فلنوضح كيف أن كل واحد من الفريقين أهمل جانبا من العلاقة الخطابية التي يقوم عليها «الإشهاد».

١,١. الإشهاد والإقراريون

بالرغم من أن «الإقراريين» ليست لهم صيغة تفسيرية واحدة لهذه الآية، وإنما صيغ تختلف باختلاف طرق اعتمادهم علىٰ أحاديث مبيِّنة، مرفوعة أو موقوفة، يبقىٰ أن جوهر هذه التفسيرات يدور علىٰ المعنىٰ التالي: «إن الله أخرجهم [أي ذرية آدم] جميعا وصوَّرهم وجعل لهم عقولا يعقلون بها وألسنا ينطقون بها، ثم كلمهم قُبُلا، يعني عيانا، وقال: ألست بربكم؟ [...] فتكلموا جميعا وقالوا: شهدنا أنك ربنا وإلهنا لا رب لنا غيرك»[1]؛ فبيّنٌ أن شهادة بني آدم هنا عبارة عن إقرارهم بربوبية خالقهم سبحانه، كما هو بيّنٌ أن هذا الإقرار حصل منهم بلسان المقال، إذ جُعلت لهم ألسن بقصد النطق بهذا الإقرار، حتىٰ يكون حجة عليهم يوم القيامة إن هم غفلوا عنه بأنفسهم أو قلدوا آباءهم في الغفلة عنه.

وفي وقوف «الإقراريين» عند الشهادة بهذا المعنىٰ إدراك لحقيقة أساسية من حقائق العلاقة الخطابية، وهي أن النموذج اللغوي الأمثل لهذه العلاقة هو «**العلاقة بين السائل والمجيب**»، إذ الأصل في هذه

---

(١) **البغوي: معالم التنزيل**، ص٤٩٩.

العلاقة الأخيرة أن تجمع بين ذاتين متقابلتين من جهة العلم بأمر معين، استخبارا أو اختبارا[1]؛ ولما كانت الذات الإلهية، بحكم علمها بكل شيء، ليس كمثلها سائل، فقد جاء السؤال في صورة استفهام تقريري؛ ولما كانت الذات البشرية، بحكم جهلها الأصلي بكل شيء، ليس لها من العلم إلا ما تلقته من ربها، فقد جاء الجواب في صورة إقرار بما تقرّر؛ فالتقرير والإقرار، في سياق هذا الميثاق، لا يكونان إلا متلازمين؛ وهكذا، تتخذ علاقة السائل بالمجيب، في ميثاق الإشهاد، صورة علاقة المقرِّر بالمُقِرِّ؛ وعليه، يكون نموذج العلاقة الخطابية **الإشهادية**، في نهاية المطاف، هو علاقة المقرِّر الإلهي، سبحانه، بالمُقِرِّ البشري.

لئن كان «الإقراريون» قد أبرزوا خطابية الإقرار بالربوبية بما لا مزيد عليه، فقد فاتهم إبراز خطابية **الاتصال** الحاصل بين الذاتين: الإلهية والبشرية، أو قل «**الصلة الحاصلة بين الذاتين**»، بل فاتهم أن «خطابية الإقرار» إنما هي فرع من «**خطابية الاتصال**»، بحيث يصح القول بأنهم أَخَذوا بـ«**فرع الخطاب**» وتركوا «**أصل الخطاب**»؛ ولعل حجتهم في ذلك أن النظر في هذا «الاتصال» يوقع في الخوض في مسألة الذات الإلهية؛ والخوضُ فيها أمر منهي عنه، وإلا فلا أقل من أنه غير مأمون؛ غير أن هذه الحجة مردودة من جهتين: **إحداهما**، أن المطلوب بالنظر في الصلة بالذات الإلهية ليس التطرق إلىٰ **ماهيتها الكيانية** التي لا يمكن توهُّم قدْرها، فضلا عن تعقُّلها علىٰ حقيقتها، وإنما المطلوب **تبيُّن صفات الكمال** التي تجلَّت بها هذه الذات في مُواثقتها للذوات البشرية، وأيضا **معرفةُ مقاصد هذه الكمالات**

---

(١) الإله أعلم بالجواب من المجيب.

ومطالبها وآثارها؛ **والثانية**، أن ترك «الإقراريين» النظر في هذه الصلة الخطابية يناقض تأكيد بعضهم بأن الرب، جل وعلا، «كلَّم ذرية آدم قُبُلا»، أي خاطبهم مَشهدا، لا مغِيبا، بل كان الأجدر بهم، بموجب هذا التأكيد، الاشتغال ببيان مزايا هذا «الخطاب العياني» والكشف عن الوجوه التي يَفضُل بها «البلاغ الغيابي».

ولما كان خطاب الاتصال عبارة عن خطاب عيان، لا جرم أن هناك نوعا آخر من الشهادة غير «شهادة الإقرار»، وهو «**شهادة الإبصار**»؛ وحينئذ، يتبين أن عناية «الإقراريين» بـ «شهادة الإقرار» لم تكن لتغنيهم عن العناية بـ «شهادة الإبصار»؛ فإن الشهادتين متلازمتان في حالة المواثقة؛ فكما أن بني آدم تلقّوا السؤال الإلهي بأسماعهم، فقد تطلعوا إلىٰ السائل الأعلىٰ بأبصارهم؛ ولا يقال إن بني آدم ليس لهم من سبيل إلىٰ إبصار ربهم، لأن الجواب من الوجوه الآية:

أ. لا يمكن أن نقيس مدارك بني آدم، وهم أرواح لطيفة في «حالة المواثقة»، بمداركهم، وهم أجسام كثيفة في «حالة المعاملة»؛ إذ وجودهم اللطيف في «عالم المواثقة» ليس هو وجودهم الكثيف في «عالم المعاملة»[1]؛ وحينها، لا يبعد أن يكونوا قد وُهبوا في «عالم المواثقة» من دِقّ أشكال الإدراك ما لم يعودوا يملكونه، بل لم يعودوا يتذكرونه، وقد أُخرِجوا إلىٰ «عالم المعاملة».

ب. أنه يجوز أن يقوم «الإبصار» في «حالة المواثقة» مقام

---

(١) قد تكون مداركهم بغير عقول تُفكِّر ولا عيون تُبصر ولا ألسنة تخبر، بل قد تكون هذه المدارك مَدركا واحدا يقوم بما تقوم به عقولنا وعيوننا وألسنتا جميعا

«السمع» في «حالة المعاملة»، لأن «عالم المواثقة» مجالُ الخطاب، بينما «عالم المعاملة» هو مجال التبليغ؛ والخطاب، أصلا، توجُّه إبصاري، والتبليغ، أصلا، تلقّ سمعي؛ فحينئذ، يجوز أن يكون بنو آدم، في «عالم المواثقة»، يبصرون ما لم يعودوا، في «عالم المعاملة»، يبصرون، وإنما يسمعون.

ج. أن الرب سبحانه لم يسأل ذرية بني آدم سؤاله التقريري إلا بعد أن مكَّنهم من أسباب معرفته؛ ولا بد لهذه الأسباب أن تجعلهم يوقنون بربوبيته، سبحانه، حتىٰ ينتزع منهم الإقرار بها طوعا أو كرها؛ وليس شيء كالإبصار قدرةً علىٰ تحصيل هذا اليقين؛ فإن لم يكن إبصارا من خارج كـ «البصر»، فقد يكون إبصارا من الداخل كـ «البصيرة»، بل يجوز أن يجتمع كلا «البصر» و«البصيرة» في هذا التحصيل، متىٰ فرضنا أن البصر في «عالم المواثقة» لا حس معه، وأن البصيرة فيه لا داخل معها.

٢,١. الإشهاد والإبصاريون

إذا كان «الإقراريون» قد غلب عليهم التمسك بظاهر آيتي الإشهاد، مستظهرين بالأحاديث النبوية، فإن «الإبصاريين» قد غلب عليهم تأويل الآيتين بما أخرجهما عن ظاهرهما إلىٰ معان خفية، مستظهرين بقضايا العقل، ومعتبرين أن ألفاظهما مستعملة علىٰ مقتضىٰ المجاز والتمثيل؛ وجاء في واحد من نماذج هذا التفسير العقلي للآيتين ما يلي: «إنه تعالىٰ أخرج الذرية وهم الأولاد من أصلاب آبائهم وذلك أنهم كانوا نطفة، فأخرجها الله تعالىٰ في أرحام الأمهات وجعلها علقة، ثم مضغة، ثم جعلهم بشرا سويا وخلْقا كاملا، ثم أشهدهم علىٰ أنفسهم بما ركّب فيهم من دلائل وحدانيته

وعجائب خلْقه وغرائب صنعه؛ فبالإشهاد صاروا كأنهم قالوا: بلىٰ، وإن لم يكن هناك قول باللسان»[1]؛ واضح أن لفظ «الإشهاد» هنا صُرف عن ظاهره الذي هو «الإشهاد القولي» إلىٰ معنىٰ آخر قد نسميه «**الإشهاد العيني**»؛ وواضح أيضا أن لفظ «اللسان» صُرف عن ظاهره الذي هو «لسان المقال» إلىٰ معنىٰ آخر هو «**لسان الحال**».

أما بخصوص «الإشهاد»، فيمكن القول بأن «الإبصاريين» نقلوا مفهوم «الشهادة» من دلالته علىٰ «الإقرار» إلىٰ الدلالة علىٰ «الإبصار»؛ فقد جعلوا من «أخْذِ الذرية من ظهور بني آدم»، لا إخراج الأرواح بأسرها دفعة واحدة، وإنما إخراج الأجسام علىٰ أطوار متباينة وأجيال متعاقبة، بحيث يصبح التعويل، في التعامل معها، علىٰ «**الإدراكات الحسية**»؛ كما جعلوا من السؤال: «ألست بربكم؟»، لا صوغ تقرير، وإنما الحث علىٰ النظر إلىٰ مبدَعاته في الخلْق، بحيث يصبح التعويل، في الجواب عن السؤال، علىٰ «**المشاهدات الخارجية**»؛ وبدَهي أن «الإدراكات الحسية» و«المشاهدات الخارجية» هي وسائل «الإبصار» بالمعنيين: «الإبصار الحسي» الذي يُتوسّل فيه بالحاسَّة المعلومة، و«الإبصار العقلي» الذي يُتوسّل فيه بالنظر، بناء علىٰ ما تم اقتناصه بواسطة الحواس جميعا.

ولم يكتف «الإبصاريون» بـ «الإبصار» في معناه «اللازم»، منسوبا إلىٰ الإنسان، بل حوَّموا علىٰ معنىٰ يفيد التعدية، منسوبا إلىٰ الإله، وهو «التبصير»، إذ يقال: «بصَّره بالشيء»، والمراد معناه اللغوي، وهو «جعله يُبصره»، بل إن صيغة «الإبصار»، بموجب بنيتها

---

(١) الرازي: **التفسير الكبير**، ج١٥، ص٥٣.

الرباعية، يمكن أن يستفاد منها مدلول «التبصير» ولو لم يَشتهر استعمالها في هذا المعنىٰ؛ وقد تجلىٰ «الإبصار» بمعناه المتعدي المنسوب إلىٰ الرب سبحانه عندهم في أمور ثلاثة: **أحدها**، أن الرب سبحانه جعل دلائل وحدانيته شواهد مبصَرَة (بفتح الصاد)؛ **والثاني**، أنه سبحانه جعل هذه الذرية تُبصِر هذه الأدلة؛ فالدلائل المبصَرات (بفتح الصاد) والذوات المبصِرات (بكسر الصاد) جميعا من إبصاره؛ **والثالث**، أنه سبحانه جعل ذرية بني آدم تتوصَّل بإبصار المبصَرات (بفتح الصاد) إلىٰ إبصاره، بحيث يكون إبصارهم إياه إنما هو من إبصاره.

لقد اهتدىٰ «الإبصاريون»، بالانتقال إلىٰ الشهادة بمعنىٰ «الإبصار»، إلىٰ بُعد أساسي من أبعاد الخطاب وهو «المشاهدة»، إلا أنهم سلّطوا نظرهم، بالأساس، علىٰ الأفعال التي تنطوي عليها، ولم يشتغلوا بطبيعة **الاتصال الحي** الذي تقيمه بين الذوات؛ إذ هذا الاتصال الخاص يتقدَّم فيه اعتبار الذوات علىٰ اعتبار الأفعال، بل إن الاستدلال بالذوات علىٰ الأفعال يتقدم فيه علىٰ الاستدلال بالأفعال علىٰ الذوات؛ في حين اقتصر «الإبصاريون» علىٰ الاستدلال بأطوار وأجيال الخلْق، وهي أفعال مشهودة، علىٰ الخالق سبحانه، وهو ذات غير مشهودة، حتىٰ كأنها غير متصلة وكأنه لا اتصال إلا بأفعالها.

وليس هذا فقط، بل جعلوا المشاهدة تنحصر في «العالم المشهود»[1] أو قل «عالم المعاملة»، حتىٰ كأن «عالم المواثقة» لا وجود له، بل حتىٰ كأن الميثاق لم يقع بالمرة وأن العهد لم يُؤخذ

---

(١) إن شئت قلت «عالم الشهادة»؛ لفظ «المشهود» يركز علىٰ الجانب المرئي.

من أحد؛ أما ما وقع، فهو، بحسبهم، مجرد جريان الحوادث على مقتضى الأسباب والمسببات، إن ظهورا للبشرية أو وصولا إلى إدراك الربوبية؛ فلو أنهم ترقّوا عن هذه الرتبة في هذه المشاهدة إلى رتبة تعلوها، لازدادوا تبيُّنا لطبيعة الاتصال الذي يحدِّد ماهية المشاهدة، ولاستبانوا أن العلاقة بين الذوات في هذا الاتصال هي **علاقة حضور**؛ ومزية هذه العلاقة أن الذات المشاهِدة (بكسر الهاء) تكون فيه مشغولة، عن ملاحظة مشاهداتها، بحضور الذات المشاهَدة (بفتح الهاء) معها.

ولئن كان «الإبصاريون» قد عُنوا بـ «خطابية الإبصار» ولو أنهم قدَّموا النظر في الأفعال على النظر في الذوات، فقد فاتتهم العناية بـ «خطابية القول»، بل فاتهم التفطن إلى أن هذا القول لم يأت في أي صورة من صور الكلام الممكنة، وإنما اختيرت له الصورة الأساسية التي تُمثّل جوهر المخاطبة، وهي الصورة الثنائية: «السؤال والجواب»؛ فلم يترددوا في نقل هذا القول الخاص، على الأقل في جانب الجواب منه، إلى **الحال**، حتى كأنه لا كلام، ولا تردَّدوا في جعلِ الحال ناطقة نطق هذا المقال الخاص، حتى كأنه لا وجدان[1]؛ فإذا كانت بعض صور الكلام كتلك التي تُخبر عن المشاعر والمواقف تقبَل أن تُنقل إلى الأحوال، فالظاهر أن صورة السؤال والجواب ليست مهيأة لأن تقبل ذلك، لأن في قبولها إياه نهاية لوجود «الخطاب»؛ ونورد على هذا النقل الذي يجعل الحال بديلا من المقال الاعتراضات الآتية:

---

(١) الحال من الوجدان كما أن المقال من الكلام.

أ. أن «الإبصاريين» لم يأتوا بدليل علىٰ وجوب هذا النقل، إلا ما كان من ادعائهم بأن «آيتَي الإشهاد» مجرد تمثيل كما جاء ذلك صريحا عند أحدهم، إذ قال: «إن قوله: «ألست بربكم؟ قالوا: بلىٰ شهدنا» من باب التمثيل والتخييل»[1]، بحيث لا يكون السؤال الملقَىٰ سؤالا، ولا الجواب المعطى جوابا، أي بحيث لا يكون الخطاب خطابا أصلا؛ وهذا تقرير محض؛ أما الادعاءُ بأن «باب التمثيل واسع في كلام الله»، فلا يقوم دليلا، لأنه بمثابة الاستدلال علىٰ الشيء بنفسه، وهذا الاستدلال لا يصح في هذا الموضع؛ والمطلوب هنا أمران: أحدهما، إقامة الدليل علىٰ أن صرف السؤال أو الجواب عن معناه يوجبه المقام؛ والآخَر، إقامة الدليل علىٰ أن المعنىٰ المصروف إليه أوفىٰ بالغرض في هذا المقام؛ ولا جرَم أن الحال ليس أدل علىٰ «الخطاب» من المقال.

ب. معلوم أن الصيغة الثنائية: «السؤال والجواب» تركيب غير منفك بعضه عن بعض؛ فلما أخرج الإبصاريون الطرف الثاني، أي الجواب، من القول وأبدلوا به لسان الحال، لزمهم أن يفعلوا مع الطرف الأول، أي السؤال، ما فعلوه مع الطرف الثاني، أي أن يخرجوه، هو الآخر، من القول ويبدلوا به لسان الحال؛ ولعلهم لم يقوموا بذلك، تنزيها للإله عن الحال؛ غير أن ذلك يُفضي إلىٰ تعاطيهم فكَّ صيغة خطابية لا ينفك طرفاها؛ وحينها، يجدون أنفسهم أمام خيارين لا ثالث لهما، إما نسبة الأحوال الوجدانية إلىٰ الإله، وإما نزع الصفة الخطابية عن الصلة بين الإله والبشر؛ وكلا الخيارين قادح في معقولية تأويلهم، فضلا عن مقبوليته.

---

(١) الزمخشري: **الكشاف**، ج٢، ص١٧٦.

ج. أنهم ركنوا، في تعاطي نقل القول إلىٰ الحال، إلىٰ معيار العقل المجرد؛ ومِثلُ هذا العقل لا يملك أن يتجاوز عالم المعاملة إلىٰ أفق المواثقة، لأنه بُني، أصلا، علىٰ مبدإ التقييد بظواهر الأشياء؛ وأمور المواثقة، ولو لم تكن أسبابا ظاهرة، فليست مسائل متشابهة يتوجَّب تأويلها، وإنما هي **قضايا محكمة**، وإحكامها يعلو علىٰ إحكام قضايا الظواهر؛ وقد بلغ ركون القلوب إلىٰ هذا العقل درجة جعلتها تميل، من حيث لا تشعر، إلىٰ تصوُّر القدرة الإلهية محدودة بحدود الظواهر، وترىٰ أن كل ما يبدو مخالفا لقانونها، ينبغي أن يُردَّ إليها؛ ومن أساليب الرد المتَّبعة اعتبار ما خالفها من باب التشبيه أو التمثيل أو المجاز أو التقريب؛ والحال أن مِثْل هذا الردّ في حق الأمر الميثاقي يخالف الأصل، نظرا لأن المواثقة أساس المعاملة؛ والمعاملة حقيقة، لا مجاز، فيلزم أن تكون المواثقة أحق بالحقيقة منها.

والخلاصة أننا بنينا المقارنة بين الموقفين من «آيتي الإشهاد»: الإقراري والإبصاري علىٰ أساس أن هناكَ فرقا بيّنا بين «الخطاب» و«التبليغ»، وأن هاتين الآيتين تفيدان حصول **علاقة خطابية** بين الإله وعموم البشر؛ ووضحنا كيف أن ما أخذ به أحد الموقفين من جانبي هذه العلاقة تركه الآخر؛ فالموقف الإقراري أخذ، من الخطاب الإشهادي، جانبَ البنية الثنائية المتمثل في «**السؤال والجواب**»؛ فألحَّ علىٰ **جواب البشر المنطوق** من جهة إقرارهم القولي بالربوبية، جوابا عن سؤال تلقَّوه من ربهم؛ لكنه أغفل جانب إبصارهم لربهم، كأنهم سمعوه ولم يروه؛ فيلزم أن معنىٰ «الإشهاد»، بالنسبة للموقف الأول، إنما هو «**الإنطاق الحسي**»[1]؛ بينما أخذ الموقف الإبصاري

(١) «أنطقَ» بمعنىٰ جعله ينطق.

من الخطاب جانبَ العلاقة الثنائية المتمثل في **الاتصال بين الذوات البشرية والذات الإلهية**، مادامت عنايته انصبت علىٰ الإبصار، والإبصارُ يشترط الاتصال؛ فألَحَّ علىٰ **الذوات البشرية** من جهة إبصارها الحسي للأدلة التي نصبتها الذات الإلهية؛ لكنه وقع في ترجيح العالم الظاهر علىٰ أي عالم آخر، حتىٰ كأنه لا عالم غيره، مع أن الاتصال بالذات الإلهية المبني علىٰ الإبصار لا يمكن أن يحصُل في هذا العالم؛ فيلزم أن معنىٰ «الإشهاد»، بالنسبة للموقف الثاني، إنما هو «**الإبصار الحسي**»[1].

من هنا، يتبين أن التصور الحسي لـ «الإشهاد» هو الذي جعل أحد الموقفين يَنفي ما أثبته الآخر؛ فلما كان الموقف الإقراري يرىٰ في «الإشهاد» إنطاقا حسيا، استبعد إمكان اجتماعه مع الإبصار الحسي، لأن «القول» يبلُغ الرب، و«البصر» لا يبْلغه؛ ولما كان الموقف الإبصاري يرىٰ في «الإشهاد» إبصارا حسيا، استبعد إمكان اجتماعه مع الإنطاق الحسي، لأن «البصر» يَشهد دلائل الرب، و«القولَ» لا يُشهَد (بضم الياء) كما تُشهَد الدلائل.

يترتب علىٰ هذا أن سبيل الخروج من التعارض بين «الإنطاق» و«الإبصار» يكون بالارتقاء بهذين الفعلين من الرتبة الحسية إلىٰ الرتبة المعنوية؛ فكما أن هناك «إنطاقًا حسيا»، فكذلك هناك «**إنطاق غير حسي**» أو قل «**معنوي**»، وكما أن هناك «إبصارا حسيا»، فكذلك هناك «**إبصار غير حسي**» أو قل «**معنوي**»[2]؛ و«الإنطاق المعنوي»

---

(١) «أبصرَ» بمعنىٰ «جعله يُبصر».

(٢) ليس لنا أن نحدد ماهية «المعنوي» في نفس الأمر، إذ لا تدركها العقول، ونكتفي بمقابلته بضده.

لا يُعارِض «الإبصار المعنوي» في سياق «الإشهاد»؛ فلا تعارُضَ بين أن يكون الإقرار بـ «**لسان الوجدان**»[1]، وهو إنطاق معنوي، وبين أن يكون الإبصار بـ «**عين البصيرة**»، وهو إبصار معنوي؛ والحال أن «الوجدان» بهذا المعنىٰ مفقود في الموقف الإقراري، و«البصيرة» بهذا المعنىٰ مفقودة في الموقف الإبصاري[2]؛ لذلك، تَعارَضَ «الإنطاق» و«الإبصار» في الموقفين بوجهين متباينين، فتعارَضَ هذان الموقفان، بالتبَع، فيما بينهما.

٢. نقدُ تصوُّر المفسرين لعلاقة الفطرة بالإشهاد

لقد سلَّم المفسرون بوجود الصلة بين «الإشهاد» و«الفطرة»، وتصوّروا هذه الصلة بوجهين: أحدهما، «المطابقة بين الإشهاد والفطرة»؛ والآخر، «إدراج الإشهاد في الفطرة».

أما القائلون **بالمطابقة بين الإشهاد والفطرة**، فقد حملوا الفطرة علىٰ معنىٰ «التوحيد» كما في قول الرازي: «قال الله تعالىٰ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ﴾، أي الزَم فطرة الله، وهي التوحيد، فإن الله فطر الناس عليه حيث أخذهم من ظهر آدم، وسألهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾؟ فقالوا:

(١) لسان الوجدان ليس هو لسان الحال، إذ لسان الحال ما دل علىٰ الشيء من الظواهر، بينما لسان الوجدان ما حصل من الشعور في الباطن.

(٢) ما سماه الزمخشري «بصائر» ليست إلا العقول المجردة كما جاء في قوله: «وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم»، إذ مدركات البصائر عنده هي عين مدركات العقول، والعقل عنده عبارة عن «العقل المجرد» بدليل موقفه من عبارات التمثيل في القرآن، إذ يجعل حفظها علىٰ صورتها خروج عن هذا العقل، ويرىٰ ضرورة تأويلها علىٰ مقتضاه؛ **الكشاف**، ج٢، ص١٧٦.

﴿بَلَىٰ﴾، وكذا في قول ابن كثير: «أريدَ بالإشهاد فطرتهم، أي فطرهم علىٰ التوحيد»؛ ويمكن الاعتراض علىٰ هذا التصور الأول من الوجوه الآتية:

أ. أن الإشهاد قول والفطرة خَلْق؛ والقول والخلْق لا يتطابقان كيفا، إذ القول تركيب والخلْق تكوين.

ب. أن الإشهاد فعل والفطرة ذاتٌ؛ والفعل والذات لا يتطابقان كمّا، إذ الذات الواحدة تأتي أفعالا كثيرة، لا فعلا واحدا.

ج. أن الإشهاد عرَض حالٌّ والفطرة محل محلولٌ فيه؛ والمحل والحالّ لا يتطابقان حيّزا، إذ المحل تتقلب عليها الأعراض المختلفة.

د. أن الإشهاد وقتي والفطرة ديموميَّة؛ والوقتي والديمومي لا يتطابقان طولا، فالوقت مدة منقطعة والديمومة مدة متصلة.

وأما القائلون **بإدراج الإشهاد في الفطرة**، فقد جعلوا الفطرة تتضمن الإشهاد بمعنىٰ «الإقرار بالتوحيد» كما في قول ابن عاشور: «الإشهاد علىٰ الأنفس يُطلَق علىٰ ما يساوي الإقرار أو الحمل عليه، وهو هنا الحمل علىٰ الإقرار، واستعير لحالة مغيبة تتضمن هذا الإقرار لاستقرار هذا المعنىٰ في فِطَرهم»[1]؛ ويمكن أن نلاحظ علىٰ هذا التصور الثاني ما يلي:

---

(١) **التحرير والتنوير**، مج٤، ج٩، ص١٦٧.

أ. أنه لم يحدّد طبيعة هذا **التضمن** هل هو بمعنىٰ «الاحتواء»، أي أن الإشهاد يندرج في الفطرة اندراج الجزء في الكل، أو بمعنىٰ «الانتماء»، أي أن الإشهاد يدخل في الفطرة دخول العنصر الفرد في المجموع؛ ذلك أن الإشهاد، في حالة «الاحتواء»، يمكن أن يندرج فيه غيرُه، في حين أنه، في «حالة الانتماء»، لا يدخل فيه سواه؛ وإذا صح أن الإشهاد قد يندرج فيه غيره، صح معه أنه يمكن أن يتسع إلىٰ حد المطابقة مع ما اندرج فيه، أي الفطرة؛ فيؤول الأمر إلىٰ التصور الأول، فتتوجَّه عليه الاعتراضات التي توجَّهت علىٰ هذا التصور.

ب. أنه لم يُبيّن طبيعة العلاقة **الميثاقية** بين الإشهاد والفطرة؛ فهل يكون الإشهاد والفطرة شريكين بالسوية في الميثاق أو يكون الإشهاد قد استقل بالميثاق، مستتبعا الفطرةَ، أو تكون، علىٰ العكس، الفطرة هي التي استقلت بالميثاق، مستتبعةً الإشهاد؛ فإن كان الأول، **أَشكَلَ التضمُّنُ**، إذ كيف للأمر المستقل أن يتضمّنه غيره! وإن كان الثاني، **أَشكَلَ السياقُ**[1]، فقد ذُكِر فيه الإشهاد ولم تُذكَر الفطرة؛ والمذكور أولىٰ بالاعتبار من غير المذكور، إذ هو بمنزلة المنصوص عليه، والمنصوص مقدَّم علىٰ غيره.

ج. أنه لم يوضّح الطبيعة **البيانية** للإشهاد والفطرة هل هي «تبليغ» أو «خطاب»؛ أو هما معا تبليغيان أو معا خطابيان أو أن أحدهما تبليغي والآخر خطابي؟ يبدو لأول وهلة أن الإشهاد خطابي والفطرة تبليغية، إذ ورَد الإشهاد في صورة سؤال وجواب، في حين

---

(١) أي سياق آيتي الإشهاد

لم تَرِد الفطرة في صورة خطابية تضاهيها؛ والواقع أن الذي يجعل الخطابية صفة **ضرورية** للإشهاد ليست هذه الصورة التركيبية فقط، بل أيضا **السياق الميثاقي** الذي وردت فيه؛ إذ الأصل في الميثاق أن يكون عملا حضوريا يقابل طرفاه فيه أحدُهما الآخر، وجها للوجه؛ وهذا الحضور الذي يتقابل فيه الطرفان المتواثقان هو الذي يجعل من الميثاق حدثا **خطابيا** بامتياز؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون للفطرة، هي الأخرىٰ، متىٰ سلَّمنا باستنادها إلىٰ الميثاق، بُعْد خطابي كما للإشهاد بُعد خطابي؛ ولعل الفطرة تكون، باعتبار وصفها الديمومي، أحفظ لهذه الخطابية، في حين أن الإشهاد، باعتبار حصوله مرة واحدة، يكون فعلا وقتيا.

وإذا ظهر أن الإشهاد ليس مردودا إلىٰ الفطرة، لا مطابقةً ولا تضمُّنا، فلا يبقىٰ في الإمكان إلا تصوّر حالتين أخريين للعلاقة بينهما، إما أن أحدهما مستقل عن الآخر، وإما أن الفطرة مردودة إلىٰ الإشهاد.

أما دعوىٰ استقلالهما، فلا يقوم دليل عليها، بل الأدلة علىٰ عدمه كثيرة، ولو أن أغلبها أدلة عقلية متفاوتة الإقناع، وليس هذا موضع تفصيلها[1]؛ لكن هنالك دليل أقطع وأقنع علىٰ عدم استقلالهما، وهو ربطهما معا بمعنىٰ «التوحيد»؛ فالإشهاد، كما اشتهر، هو حملٌ علىٰ الاعتراف بالتوحيد؛ والفطرة، كما اشتهر، إنشاء علىٰ التوحيد، أو قل **الإشهاد تحصيل التوحيد، قولا**، و**الفطرة تحصيل التوحيد، وجودا**؛ فللتوحيد وجهان لا ثالث لهما: وجه بياني

---

(١) ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، ج٨، ص٣٥٩-٤٦٨.

هو الإشهاد، ووجه كياني هو الفطرة، فيلزم أن كمال التوحيد في الجمع بين الإشهاد والفطرة.

فإذا ثبت أن الجمع بين الطرفين حقيقة ضرورية، لم يكن بُدٌّ من أن يتخذ هذا الجمع صورة ردّ الفطرة إلىٰ الإشهاد؛ إلا أن هذا الرد ليس من جنس التضمن، لا انتماءً ولا احتواءً؛ فالفطرة ليست عنصرا من عناصر الإشهاد، ولا هي جزء من أجزائه؛ ولبيان طبيعة هذا الرد، نحتاج إلىٰ مزيد التأمل في العلاقة الميثاقية التي تجمع بينهما.

فبدَهي أن الإشهاد فعل عظيم، بل هو أعظم الأفعال التي تلقاها الإنسان من ربه، إذ جعله ربُّه يُقر بألوهيته ووحدانيته إقرارا مطلقا؛ لكن عظمة هذا الإشهاد لا تتجلّىٰ في تقرير مضمونه التوحيدي فحسب، بل تتجلىٰ أيضا في **كيفية تقرير هذا المضمون** بالنسبة إلىٰ غيره من الأفعال؛ فقد جاء الإشهاد، لا لفظا مفردا أو معنىٰ مجردا، وإنما **جاء مقترنا بسياق، ومحفوفا بـ «ميثاق»**؛ إذ أخذ الحق سبحانه العهد علىٰ بني آدم، وهم في أصلاب آبائهم، بأن يوحّدوه، إلها وربا؛ وهذا يعني أن الإشهاد ليس مجرد حمل علىٰ التوحيد، وإنما هو تحصيل التوحيد **بطريقة التعهد**، أي التعهّد بالوفاء بمقتضىٰ التوحيد؛ والإشهاد بهذا الوصف الكيفي عبارة عن **مواثقة** صريحة بين ذرية بني آدم وربهم؛ من هنا، جاءت تسمية هذا الميثاق باسم «**ميثاق الإشهاد**».

ينتج من هذا أن علاقة الإشهاد بالفطرة ليست علاقة متضمِّن بمتضمَّن، وإنما هي **علاقة أساس بمؤسَّس عليه**، أي **علاقة تأسيس**؛ وخصوصية الأساس أنه **أول** لا سابق له من جنسه، **ومستقل** لا تابع لِما عداه، كما أنه لا ينعكس علىٰ نفسه: فالأساس لا يؤسِّس نفسه،

وإنما يؤسِّس غيره؛ فالفطرة تتأسس علىٰ الإشهاد كما يتأسس البناء علىٰ قواعده؛ ولما كانت كذلك، لزم أن تَرث بعض أوصاف الإشهاد، وأهم أوصافه هو «الميثاقية»؛ فالفطرة **ميثاقية** كما أن الإشهاد ميثاقي وإن كانت ميثاقية الأساس أقوىٰ من ميثاقية ما يؤسِّسه؛ وحينها، لا غرابة أن يُطلِق بعض المفسرين علىٰ الميثاق اسم «ميثاق الفطرة»، ويكون ذلك من باب إطلاق اسم الأثر علىٰ المؤثِّر كما جاء في **تفسير المنار**: «واذكر أيها الرسول [. . .] ما أخذه الله من **ميثاق الفطرة** والعقل علىٰ البشر عامة، إذ استخرج من بني آدم ذريتهم بطنًا بعد بطن، فخلقهم علىٰ فطرة الإسلام»[1].

تترتب علىٰ هذه التبعية الميثاقية نتيجة غاية في الأهمية، وهي أن الفطرة ترث بالضرورة **خطابية** الإشهاد؛ فقد عُلِم أن الإشهاد أدلُّ نموذج للخطاب، إذ تعلَّق به الخطاب من جهتين: **الجهة اللغوية أو السؤالية**، حيث ورد في صيغة السؤال والجواب؛ **والجهة الوجودية أو الاتصالية**، حيث حضرت الذات الإلهية مع ذوات بني آدم، مواجَهةً؛ واجتماع هاتين الجهتين في الإشهاد تبلِّغه كمال الخطابية؛ وعلىٰ هذا، تكون *خطابية الفطرة كاملة كمال خطابية الإشهاد*.

ورب معترض يقول: «إن الفطرة أمر مغيَّب، فلا يجري عليها سؤال، ولا اتصال كما يجريان علىٰ الأمور المشاهَدة»؛ والجواب: لقد أنعم الحق سبحانه علىٰ بني آدم بأن جعل **وجدان** كل واحد من بني آدم يحفظ خطابه الأول له، سؤالا واتصالا؛ وذلك أنه، من

---

(١) رشيد رضا: **تفسير المنار**.

جهة، جعله لا ينفك يشعر بالسؤال الأول كلما باشر عمله كما لو أنه لا يزال سبحانه يوجِّهه إليه؛ فهو دائما في حالة الجواب عنه، ولا دوام للجواب بدون دوام السؤال؛ فالسؤال باقٍ ما بقيت أمانة الجواب في ذمة الآدمي؛ وأنه، من جهة أخرىٰ، جعله لا ينفك يَشعر بالاتصال الأول حيثما توجَّه بفكره كما لو أن الحق سبحانه لا يزال يَشهده كما شهده أول مرة، ولا يزال هو يشهده ببصيرته كما شهده أول مرة.

فالفطرة من الإنسان هي بمنزلة المحل الذي يواصل فيه تلقي السؤال الأول وشهود الاتصال الأول، كأن أخْذَ ميثاق الإشهاد منه لايزال متواصلا وملازما له علىٰ مدىٰ حياته؛ وهكذا، **فحقيقة الفطرة هي أنها خطاب الله في وجدان الإنسان، سؤالا واتصالا**[(١)]، في مقابل حقيقة الشريعة التي هي بلاغه إليه، **بيانا وبيْنا**[(٢)]؛ لذلك، صح أن تكون الفطرة هي الأصل الذي تتأسس عليه الشريعة، نظرا لأن الخطاب أصل والتبليغ فرع، فالخطاب يؤسس التبليغ، والتبليغ لا يؤسِّس الخطاب؛ والكمال هو في الجمع بينهما بفضل هذا التأسيس.

ومما يؤيد ضرورة تأسيس التبليغ الشرعي علىٰ الخطاب الفطري كلمة ابن تيمية الجامعة: «**الكمال يحصل بالفطرة المكمَّلة بالشرعة المنزلة**»[(٣)] متىٰ حملنا مفهوم «التكميل» عنده، لا علىٰ معنىٰ تتميم

---

(١) بمعنىٰ «حضورا» و«قربا».

(٢) سورة **الشورىٰ**، الآية ١١: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾.

(٣) يقول ابن تيمية: «إنما الكمال بالفطرة المكملة بالشرعة المنزلة، والرسل صلوات الله عليهم بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها، لا بتغيير الفطرة وتحويلها»، **درء تعارض العقل والنقل**، ج١٠، ص٢٧٧.

الشريعة للفطرة كما قد يُتوهّم من صيغته[1]، وإنما علىٰ معنىٰ تأسيس الشريعة علىٰ الفطرة كما يُفهم من سياقه؛ ذلك أن من شأن التأسيس الفطري للشريعة أن يصل الأسباب التبليغية بأصولها في الأسباب الخطابية، وأن يصل الأسباب الخطابية بآثارها في الأسباب التبليغية.

لقد اتضح كيف تتأسس الفطرة، خطابا (أي سؤالا واتصالا)، علىٰ ميثاق الإشهاد، خطابا (أي سؤالا واتصالا)، وكيف تتأسس الشريعة، تبليغا (أي بيانا وبيْنا) علىٰ الفطرة، خطابا (أي سؤالا واتصالا)؛ يلزم من هذا **أن الشريعة تتأسس علىٰ ميثاق الإشهاد**، أي أن التبليغ الشرعي، بيانا وبيْنا، يتأسس علىٰ الخطاب الإشهادي، سؤالا واتصالا.

٣. تضمُّن الفطرة لمعرفة الله بأسمائه

لما كانت الفطرة، مؤسَّسةً (بفتح السين المشددة) **تستمد** من ميثاق الإشهاد، ومؤسِّسةً (بكسر السين المشدَّدة) **تُمِدّ** الشريعة، تعيَّن أن نقف علىٰ طبيعة العلاقتين: «**علاقة استمداد الفطرة من ميثاق الإشهاد**»، و«**علاقة إمداد الفطرة للشريعة**»؛ فلنشتغل هنا ببيان العلاقة الأولىٰ -أي كيف تستمد الفطرة مضمونها من ميثاق الإشهاد؟- علىٰ أن نتطرق بتفصيل للعلاقة الثانية -أي كيف تُمِدّ الفطرة الشريعة؟- في البابين الثاني والثالث، بحول الله.

إذا تأكّد أن الفطرة ذات طبيعة خطابية، وأن خطابيتها تقوم في أمرين متلازمين هما: «السؤالية» و«الاتصالية»، اتضح أن السؤال

---

(١) الفطرة في أصلها كاملة ولا ينقصها شيء كما يقرر ذلك الحديث الشريف: «ما من مولود إلا يولد علىٰ الفطرة [...] فهل ترون فيها من **جدعاء**».

الإشهادي لا يزال يتردّد في الفطرة بغير انقطاع، وبالتبَع، أن الاتصال الإشهادي لا يزال قائما فيها بغير انفصال؛ والسؤال الإشهادي، كما سلف، سؤال تقريري، والاتصالُ الإشهادي اتصال حضوري.

والحال أن السؤال التقريري، بوجه عام، يتضمن مستويين اثنين من المعنىٰ: «المعنىٰ الظاهر» و«المعنىٰ المضمر»؛ أما المعنىٰ الظاهر، فهو طلب المخاطَب بأن يقر بما سئل عنه، إن إثباتا أو نفيا؛ وأما المعنىٰ المضمر، فهو **أن المخاطَب سبَق علمه بما هو مطلوب أن يُقر به**، فلا إقرار مقبول بغير معرفة سابقة بما يتعلق به؛ والاتصال الحضوري، بوجه عام، يتضمن، هو الآخر، مستويين من المعنىٰ: «المعنىٰ الوجودي» و«المعنىٰ اللغوي»؛ أما المعنىٰ الوجودي، فهو حضور الذات بما يجعلها مشهودة بطريق أو بآخر؛ وأما المعنىٰ اللغوي، فهو اختصاص هذا الحضور للذات باسم يكون علَما عليها.

وإذا نحن أخذنا بهذه التحديدات الدلالية في تأمل السؤال الإشهادي والاتصال الإشهادي، لم نحتج إلا إلىٰ بيان المعنىٰ المضمر بالنسبة لهذا السؤال، والمعنىٰ اللغوي بالنسبة لهذا الاتصال؛ إذ سبق أن وضحنا المعنىٰ الظاهر للسؤال والمعنىٰ الوجودي للاتصال؛ أما المعنىٰ المضمر للسؤال، فهو عبارة عن **المعرفة السابقة** التي يُضمِرها السؤال؛ وأما المعنىٰ اللغوي للاتصال، فهو عبارة عن **الاسم** أو **الأسماء** الدالة علىٰ الذات التي يشترطها الاتصال؛ وهكذا، **فإن السؤال الإشهادي يقتضي سابق المعرفة والاتصالَ الإشهادي يقتضي تعيُّن الذات بالاسم أو الأسماء**؛ ولما ارتبط السؤال الإشهادي بالاتصال الإشهادي ارتباط تلازم، وجب أن

يكون للمعرفة السابقة **تعلُّق** باسم أو أسماء الذات؛ تترتب علىٰ هذا **الحقائق** الأساسية التالية:

إحداها، أن سابق المعرفة الذي يُضمره السؤال الإشهادي هو معرفة المسؤول عن ربوبيته سبحانه، وأن هذا المعرفة ليست من تحصيل السائل، وإنما **من تعرُّف المسؤول عنه إليه**؛ فلولا تَقدُّم معرفة الآدمي المسؤول بالمسؤول عنه، سبحانه، لَمَا توجَّه عليه السؤال، بل إن لهذا السؤال خصوصية ليست لسواه، وهي أن المسؤول عن ربوبيته هو السائل عينه سبحانه، مما يجعل سؤاله جزءا من هذه المعرفة المضمرة، إذ إنه، وهو يسأل الآدمي، **يعرِّف** نفسه له، حتىٰ لا يكون هذا السؤال في غير موضعه؛ فحينئذ، يتضح أن ما يحتاج الآدمي المسؤول أن يَعرِفه عن الرب المسؤول عنه، لكي يتأتىٰ له الجواب عن السؤال، ليس أفعالا يأتيها من عنده، وإنما هي أفعال المسؤول عنه سبحانه، إذ إن الآدمي لا يزال في «عالم الميثاق»، ولا يُعتبَر من أفعاله إلا ما سوف يأتيه في عالم المعاملة؛ فإذن **سابق معرفة المسؤول إنما هي سابق تعريف السائل إياه** أو قل **سابق تعرُّف السائل إليه**.

والثانية، أن المعرفة بالمسؤول عن ربوبيته سبحانه تتضمن معرفة **الأسماء** التي اختصت بالدلالة علىٰ ذاته سبحانه، لأن هذه الأسماء هي العلامات الدالة علىٰ حضور هذه الذات العلية وحصول الاتصال بها؛ وقد ذكرنا، في بيان الحقيقة الأولىٰ، أن المعرفة السابقة الضرورية للجواب عن السؤال ليست من كسب الآدمي المسؤول، وإنما هي من فضل الرب المسؤول عنه عليه، وأن مضمون هذه المعرفة إنما هو **الأسماء الحسنىٰ**؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم

أن ترجع معرفة المسؤول بالأسماء الدالة علىٰ ذاته سبحانه، لا إلىٰ التحصيل الآدمي، وإنما إلىٰ **التعريف الإلهي**؛ إذ المسؤول عنه سبحانه هو الذي تعرَّف إلىٰ المسؤول، وعرَّفه بأسمائه، جاعلا إياه قادرا علىٰ الجواب عن سؤاله.

والثالثة، أن تعريف المسؤول بالأسماء الإلهية يتضمن تعريفه بالكيفية التي يخاطب بها الذات الإلهية بهذه الأسماء؛ فلما كان أول كلام تلقاه من ربه هو «السؤال»، قام به الاستعداد لأن يخاطب ربه، هو الآخر، **سائلا**؛ ولما كان يعلم أن خطابه له هو خطاب المربوب لربه، أي خطاب الأدنىٰ للأعلىٰ، وأن خطاب الأدنىٰ للأعلىٰ ليس مطلقا خطاب الأعلىٰ للأدنىٰ كما هو خطاب ربه له، عَلِم أن سؤاله لربه **ينبغي أن يباين سؤال ربه له مباينة مطلقة**؛ وعلىٰ هذا، فإذا كان سؤال ربه تقريرا باتّا، وجب أن يكون سؤاله **طلبا محضا**، إذ هو السؤال المباين لسؤاله سبحانه؛ ولما كان ربه قد بدأ خطابه له، في عالم الميثاق، بالسؤال التقريري، علم أنه يجب أن يبدأ خطابه لربه، وقد عرف من أسمائه ما عرف، **بالسؤال الطلبي**، وأن يكون سؤاله الطلبي الأول هو **دعاؤه ربَّه بهذه الأسماء**[1].

وعلىٰ الجملة، فإن الفطرة تستمد مضمونها من ميثاق الإشهاد بعنصريه: «السؤال» و«الاتصال»؛ فالسؤالُ الإشهادي يقضي بأن تتضمن الفطرة معرفة سابقة، باعتبارها شرطا لإمكان الجواب الآدمي؛ والاتصالُ الإشهادي يقضي بأن تكون هذه المعرفة السابقة معرفة بالأسماء الإلهية، باعتبارها شرطا لإمكان حضور الذات؛

(١) **سورة الأعراف**، الآية ١٨٠: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾.

والارتباط بين هذين العنصرين: «السؤال» و«الاتصال» يقضي بأن يكون السؤال الآدمي دعاء بهذه الأسماء، باعتبارها شرطا لإمكان الجواب الإلهي؛ ثم إن كلتا المعرفتين: المعرفة السابقة بالرب، استنادا إليها وتوسّلا بها، والمعرفة اللاحقة بأسمائه، توجُّها إليها ودعاء بها، ليست حاصلة بالاكتساب الآدمي، وإنما بالتعريف الإلهي[1].

والخاصية الجامعة للفطرة هي أنها، في انبنائها علىٰ الميثاق الإشهادي، لا تنبني علىٰ أفعال منسوبة إلىٰ صاحبها، وإنما علىٰ أفعال منسوبة إلىٰ فاطرها سبحانه؛ فليست ناطقة بنفسها، وإنما أنطقها ربها، ولا هي باصرة بنفسها، وإنما أبصرها ربها، ولا هي عارفة لربها بنفسها، وإنما تعرَّف ربها إليها، ولا هي داعية بأسمائه بنفسها، وإنما جعلها ربُّها تدعو بما دعت به؛ لذلك، استحقت «الفطرة» أن تتصف بالكمال[2] كما استحقت أن تنبني «الشريعة» عليها انبناءها هي علىٰ «ميثاق الإشهاد»؛ فكمال «الشريعة» من كمال الفطرة، وكمالُ «الفطرة» من كمال «ميثاق الإشهاد»، وكمالُ «ميثاق الإشهاد» من كمال «الفاطر» ﷻ؛ فيتبين أن **الفطرة إنما هي دوام خطاب الفاطر في سرِّ الإنسان**[3].

---

(١) «الفطرة أُريد بها الخلقة التي خلق عليها المولود من المعرفة بربه»، **درء تعارض العقل والنقل**، ج٨، ص٣٨٤

(٢) كما أشار إلىٰ ذلك الحديث النبوي السابق: «ما من مولود إلا يولد علىٰ الفطرة».

(٣) نسب الحق سبحانه الفطرة إليه كما في قوله: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾.

الفصل الرابع
الأسماء الحسنى والقيم الأسمائية

لقد أثبتنا، في الفصل السابق، دعاوىٰ ثلاث: **أولاها**، أن الفطرة تستمد مضمونها من «ميثاق الإشهاد»؛ **والثانية**، أن هذا المضمون عبارة عن معرفة؛ **والثالثة**، أن هذه المعرفة عبارة عن معرفة بالأسماء الإلهية متلقاة من الفاطر سبحانه؛ وقصدنا، في هذا الفصل، أن نبين كيف أن معرفة الأسماء الإلهية تُحدِث، في الفطرة، **آثارا لا تزول**، وأن هذه الآثار المعنوية هي التي تتأسس عليها الشريعة.

١. اشتراك الأسماء الحسنىٰ في التعليل والدلالة

نمهد لهذا البيان بذكر خاصيتين أساسيتين للأسماء الإلهية: إحداهما منطقية، وهي «الاشتراك في التعليل العقلي»؛ والثانية، خاصية لغوية، وهي «الاشتراك في الأصل الدلالي».

١,١. الاشتراك في التعليل العقلي

الأصل في الأسماء، علىٰ وجه العموم، أنها تقريرات تبتُّ فيها **الإرادة**، لا تعليلات يبت فيها «العقل» أو «العلم»، حتىٰ ولو كان

أصلُها صفات نُقلت إلىٰ أسماء وتحتها معان محددة؛ ذلك أن هذه الأسماء قد لا تقوم بمسمياتها كما أريد أو تزول عنها من حيث لا يُراد؛ فمثلا اسم «صالح» عبارة عن تقرير إرادي ولو أنه اسم صفة معقولة، لأن المسمىٰ به قد لا يكون صالحا أو يخرج من الصلاح إلىٰ الفساد؛ أما الأسماء الإلهية، فهي علىٰ الضد من ذلك؛ فكل تقرير، في حقها، تعليل، وكل تعليل تقرير؛ وكل مراد، في حقها، معلوم، وكل معلوم مراد؛ لذلك، استوت هذه الأسماء جميعا في الدلالة عليه سبحانه بما جعل ابن القيم يقول: «إن أسماءه ﷻ أعلام وأوصاف، والوصف بها لا ينافي العَلَمية (بفتح العين واللام)، بخلاف أوصاف العبَاد، فإنها تنافي عَلَميتهم، لأن أوصافهم مشتركة، فنافتها العَلَمية (بفتح العين واللام) المختصة بخلاف أوصافه تعالىٰ»[1].

ولا يقال إن اسم «الله» اسم علَم علىٰ ذاته، فلا تعليل يقترن به، علىٰ خلاف باقي أسمائه التي هي أسماء صفات تجمع بين التقرير والتعليل، لأنا نقول إن التعليل في اسم «الله»، حتىٰ ولو فرضنا أنه اسم غير مشتق، يرجع إلىٰ كون الأسماء الأخرىٰ معلولة له، بدليل نسبتها إليه وعدم نسبته إليها؛ فمثلا، تقول: «العليم اسم من أسماء الله»، ولا تقول: «الله اسم من أسماء العليم»؛ ولا يقال كذلك إن من أسماء الله الدالة علىٰ صفاته ما تسمَّىٰ به بنو آدم، فيجري عليها، في حقهم، ما يجري عليها في حقه سبحانه، تقريرا وتعليلا، فتكون، هي الأخرىٰ، معلَّلة؛ لأنا نقول: إن الذي يجعل الاسم معلَّلا ليس الاسم من حيث صورته اللفظية، وإنما من حيث

(١) **بدائع الفوائد**، ج١، ص٣٢، ص١٦٧.

دلالته علىٰ المسمَّىٰ؛ فبقدر ما تكون هذه الدلالة مطابقة لحقيقة المسمَّىٰ، يكون نصيبها من التعليل، ولا تبلغ هذه المطابقة منتهاها إلا في حالة الأسماء التي تسمَّت بها الذات الإلهية؛ أما في حالة الأسماء المشابهة التي تسمَّت بها الذوات البشرية، فلا تصح هذه المطابقة، وإنما تصح بعض وجوهها في حالة استعمال هذه الأسماء صفات عامة، لا أسماء خاصة كما في وصف القرآن للرسول محمد ﷺ بكونه «رؤوفا رحيما».

٢,١. الاشتراك في الأصل الدلالي

يرىٰ بعض العلماء أن اسم «الله» غير مشتق، بحجة أن أهل اللغة لم يتصرفوا في اشتقاق هذا الاسم؛ بينما يرىٰ آخرون أنه اسم مشتق واختلفوا فيما اشتق منه كقولهم أنه مشتق من «ولِه» بمعنىٰ «أحبّ بقوة» أو من «لاه» بمعنىٰ «علا»؛ والجدير بالذكر هنا هو أن الاشتقاق «الائتماني» لاسم الله - أي الاشتقاق المبني علىٰ مبادئ النظرية الائتمانية - يكشف حقيقة أساسية، وهي أن هذا الاسم يتضمن معنىٰ «الرب»، وأن غيره من الأسماء مردود إلىٰ هذا المعنىٰ.

فبالإمكان اشتقاقه من التركيب المكوَّن من الجار والمجرور: «لَه» الذي ورد ذكره بوفرة في القرآن، عائدا ضميره علىٰ الحق سبحانه[1]؛ إذ أصله: «لام المِلْك» التي أُدخلت علىٰ ضمير الغائب المفرد: «هو»؛ ومعلوم أن «هو» تفيد معنىٰ «الذات» أو «الموجود»، مع العلم بأن «الذات» هي المعنىٰ الذهني لـ «الموجود»، و«الموجود» هو المعنىٰ العيني لـ «الذات»؛ وتُحذف «الواو» من «هو» عند دخول

---

(١) مثلا، ﴿لَهُ ٱلْحَمْدُ﴾، ﴿لَهُ ٱلْحُكْمُ﴾، ﴿لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾.

حروف الجر عليها؛ وفي هذا الحذف دلالة علىٰ أن الجزء الذي يدل علىٰ «الذات» أو «الموجود» من هذا الضمير هو «**الهاء**»؛ والشاهد علىٰ ذلك أن «الهاء» تُستعمل في أسماء الإشارة؛ وهذه الأسماء تفيد، أصلا، معنىٰ وجود الذات كما في قولنا: «هذه شجرة»، فهاهنا الإشارة إلىٰ ذات الشجرة الموجودة.

كما أنه بالإمكان أن نُدخل علىٰ المركَّب المكوَّن من الجار والمجرور: «له» اسم الموصول: «الذي» أو «مَن»، فنحصل علىٰ العبارة: «الذي له»، أو «مَن له»، وتفيد معنىٰ «الذات أو الموجود الذي يملك»؛ ويَرد ذكر هذه العبارة في القرآن الكريم كما في الآية الكريمة: ﴿ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1]؛ ولما كانت أداة التعريف: «أل» تفيد، من حيث دلالتها علىٰ العهد، ما يفيده اسم الموصول، جاز أن نستبدلها به، بحيث نحصل علىٰ تركيب يتكون من ثلاثة عناصر مرتبة علىٰ الشكل التالي: ال التعريف، ثم لام الملك، ثم ضمير الغائب المفرد: هو، أو، بصيغة أخرىٰ، **ال + ل + هو**؛ وبإدغام اللام الأول في اللام الثاني، نحصل علىٰ حرف واحد مشدَّد، فيدل مجموع التركيب علىٰ الاسم الذي يُعتبر علَما علىٰ الذات الإلهية، أي «الله»؛ وقد نجد في القرآن آيات وردت بـ «له» أو «الذي له» وأخرىٰ نظيرة لها وردت بـ «لله» كما في الآية: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2] التي هي نظيرة للآية السابقة.

وبفضل هذا الاشتقاق، يصير لاسم «الله» مدلول مقرَّر ومعلَّل هو «المالك» أو «الرب»، بحيث يكون هذان الاسمان مرادفين له؛

---

(١) سورة **البروج**، الآية ٩.

(٢) سورة **الفتح**، الآية ١٤.

ولما كان المنظور الائتماني يعتبر أنه لا مالك، حقيقة، إلا الله، وأن الإنسان إنما هو مؤتمن، لا مالك، بات بالإمكان **ردّ كل الأسماء الإلهية إلىٰ اسم «المالك» أو «الرب»**؛ فمثلا، «الحكيم» هو المالك للحكمة أو رب الحكمة، و«العزيز» هو المالك للعزة أو رب العزة، و«المحيي» هو المالك للحياة أو رب الحياة؛ ولا تنحصر إفادة صفة المِلك في هذه الأسماء الثلاثة الأخيرة، بل هناك أسماء إلهية أخرىٰ تفيد هذه الصفة، وهي عبارة عن تركيب الاسم «ذو» مع مصادر مختلفة؛ فمعلوم أن اللفظ «ذو» واحد من الأسماء الخمسة، ويفيد «صاحب» بمعنىٰ «مالك»؛ وهذه الأسماء الإلهية المركبة من «ذو» والمذكورة في القرآن هي: «ذو العرش» و«ذو الجلال والإكرام» و«ذو المعارج» و«ذو الفضل» و«ذو الرحمة» و«ذو المغفرة» و«ذو الطَّوْل» و«ذو القوة» و«ذو انتقام» و«ذو عقاب»؛ وقد نقيس عليها بقية الأسماء الأخرىٰ، فنقول، علىٰ سبيل المثال: «ذو العزة» و«ذو الحكمة» و«ذو العلم» و«ذو المجد» و«ذو اللطف» و«ذو الحلم» و«ذو الود» و«ذو الجود».

بناء علىٰ الخاصيتين المذكورتين: «الاشتراك في التعليل العقلي» و«الاشتراك في الأصل الدلالي» يتبين أن **الأسماء الإلهية جميعها معللة بمالكية الله المطلقة**؛ وفي هذا منتهىٰ التعليل لهذه الأسماء، إذ تجمع إلىٰ التعليل العقلي التعليل اللغوي، إذ لام المِلك هي لام التعليل؛ وعندئذ، لا عجب أن يكون السؤال الإلهي الأول لذرية بني آدم سؤالا عن «الربوبية» بمعنىٰ «المالكية»؛ **فـ«الربوبية» - أو «المالكية» - أساس كل الأسماء الإلهية** كأن الحق سبحانه بسؤاله لهم عن ربوبيته يريد أن يطلعهم علىٰ سر من أسرار أسمائه.

والملاحظ أن «المالكية» لا تعود إليها معاني الأسماء الإلهية فحسب، بل تعود إليها «لام الاختصاص» التي يدخل فيها المِلك كما جاءت في الآيات القرآنية الأربع التي ذكرَت هذه الأسماء، وأضاف فيها الرب سبحانه هذه الأسماء إلىٰ نفسه **إضافة المِلك**؛ وهذه الآيات هي: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[1]، ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[2]، ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[3]، ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[4]؛ بل أفادت هذه الإضافة أن ملكية أحسن الأسماء ثابتة لله وحده؛ وهذا يعني أنه لا يتفرد في مِلكه لأفضل الأسماء فقط، بل إنه يتفرد في مِلْكه للمالكية التي يرجع إليها معنىٰ كل اسم من هذه الأسماء؛ فالرب سبحانه، في دلالة أسمائه عليه، ليس أحسن مالك لأحسن الأسماء فقط، بل أيضا **أحسن مالك لأحسن مالكية ينطوي عليها كل اسم منها**؛ ومعلوم أن صفة «الحسنىٰ» المسندة إلىٰ «الأسماء» اسم تفضيل مؤنث مفرد مشتق من «الحسن»؛ والمراد بهذا الاسم هو أن مقاصد الأسماء الحسنىٰ بلغت نهاية الحسن؛ ونحتاج الآن إلىٰ بيان معنىٰ «الحسن» في هذه الأسماء.

٢. وجوه الحُسن في الأسماء الحسنىٰ

ليس مرادنا هنا التطرق لِما أثاره المتكلمون من معضلات التحسين والتقبيح نحو هل الحُسن ذاتي قائم في الأشياء أنفسها

---

(١) سورة **الأعراف**، الآية ١٨٠.

(٢) سورة **الإسراء**، الآية ١١٠.

(٣) سورة **طه**، الآية ٨.

(٤) سورة **الحشر**، الآية ٢٤.

أو هو إضافي متعلق بالأشخاص المدرِكين لهذه الأشياء؟ وهل الحُسن مُدرَك بالعقل في الأفعال قبل ورود الشرع أو بعده؟ وإنما المراد الوقوف علىٰ الوجوه الفاصلة التي يعلو بها الحسْن في الأسماء الإلهية علىٰ الحسن في غيرها من الأسماء بما يليق بمقام الربوبية، أي المالكية الإلهية؛ ويمكن النظر إلىٰ الأسماء باعتبارين اثنين: «اعتبار دلالتها علىٰ الذات الإلهية»، فتكون **أعلاما**، و«اعتبار دلالتها علىٰ معان مخصوصة»، فتكون **أوصافا**، إذ هذه المعاني هي معاني الصفات التي تتصف بها الذات؛ والحسْن، بالاعتبار الأول، يكون متعلقا بالذات، وبالاعتبار الثاني، يكون متعلقا بصفاتها؛ ولما كانت الذات لا تُعرف إلا بصفاتها، فالوقوف علىٰ وجوه الحسْن في المعاني يوصّلنا إلىٰ معرفة وجوه الحسن في الذات.

لقد ذكرنا أن «الحُسن» عبارة عن قيمة، وأن هذه القيمة قيمة إيجابية، بل هي القيمة الجامعة التي تندرج فيها القيم الإيجابية، بحيث يكون مفهوم «الحُسن» مرادفا لمفهوم «الخير»[1]، في مقابل «القبح» الذي هو القيمة الجامعة الذي تندرج فيها القيم السلبية، بحيث يكون مفهوم «القُبح» مرادفا لمفهوم «الشر»؛ وعلىٰ هذا، تكون المعاني التي تتضمنها الأسماء الحسنىٰ **معاني حسنة**، أي معاني دالة

---

(١) لقد اشتهر، في التراث الإسلامي، حملُ الحسن علىٰ معان ثلاثة: أحدها، كون الشيء ملائما للطبع؛ والثاني، كون الشيء متصفا بصفة الكمال؛ والثالث كون الشيء يترتب عليه المدح؛ وهذه المعاني تُظهر الصفة القيمية الإيجابية للحسن، وتجعله دالا علىٰ معنىٰ «الخير»، فالملائم للطبع مرغوب فيه، والرغبة في الشيء تضفي عليه القيمة؛ والمتصف بالكمال متصف بأعلىٰ القيم؛ والمترتب عليه المدح فعل ممدوح، والمدح يضفي عليه قيمة إيجابية.

علىٰ الخير بمعنييه: المصدري والتفضيلي[1]، أي **أن المعاني الحسنة عبارة عن خيرات**؛ فمثلا، اسما «الشاكر» أو «الشكور» يتضمن معنىٰ «الشكر»، وأسماء «الغافر» و«الغفور» و«الغفار» تتضمن معنىٰ «الغفران»؛ و«الشكر» و«الغفران» كلاهما معنىٰ حسن، أو قل خير؛ غير أن هذه المعاني الحسنة أو الخيرات يمكن أن تُسنَد إلىٰ الإنسان، فيتسمَّىٰ، هو الآخر، علىٰ مربوبيته، بالأسماء المشتقة منها، فيقال: «فلان شاكر» و«فلان غافر»؛ فإذن يتعين أن نضبط الوجوه التي تتميز بها هذه المعاني، وقد اشتُقت منها أعلام وأوصاف الرب سبحانه، عنها، وقد اشتُقت منها أسماء المربوب[2]؛ ونحصي من هذه الوجوه التي تمتاز بها المعاني، منسوبةً إلىٰ الرب سبحانه، عنها، منسوبةً إلىٰ المربوب ثلاثة، وهي:

أ. **الكلية**؛ لا يَخرُج عن هذه الأسماء شيء؛ فمثلا، «العليم» لا يَخرج عن علمه شيء، فعلمه كلي؛ و«القادر» لا يخرج عن قدرته شيء، فقدرته شاملة؛ و«العادل» لا يخرج عن عدله شيء، فعدله محيط.

ب. **السعة**؛ لا تضيق هذه الأسماء عن شيء؛ فمثلا، «الرحيم» لا تضيق رحمته عن شيء، فرحمته لا متناهية؛ و«الغفور» لا تضيق مغفرته عن شيء، فمغفرته غير محدودة؛ و«المعطي» لا يضيق عطاؤه عن شيء، فعطاؤه غير محظور.

---

(١) لقد سبقت الإشارة إلىٰ أن لفظ «خير» قد يكون اسم تفضيل.

(٢) باستثناء اسم «الله».

ج. **الكمال**؛ لا ينقصُ هذه الأسماء شيء؛ فمثلا، «المَلِك» لا ينقص مُلكه شيء، فمُلكه نهاية في السلطان؛ و«البصير» لا ينقص بصرَه شيء، فبصره نهاية في إدراك أدق المبصَرات؛ و«السميع» لا ينقص سمعه شيء، فسمعه نهاية في إدراك أخفىٰ المسموعات.

وهكذا، فالحسْن في كل اسم من الأسماء الحسنىٰ يقوم في اتصاف معناه بالصفات الثلاث: **الكلية** التي تعني «الشمول»، **والسعة** التي تعني «اللاتناهي»، **والكمال** الذي يعنىٰ «التمام»؛ ولنسمها بـ «**وجوه الحسْن**»؛ يترتب علىٰ هذا ما يلي:

– أن كل واحد من الأسماء يتضمَّن معنىٰ محكما عبارة عن خير معيَّن، وأن هذا الخير «كلي» يحيط بكل ما يتعلق به، و«واسع» لا حدَّ لأفراده، وكامل لا زيادة عليه؛ ولما كانت معاني هذه الأسماء بهذه الأوصاف المطلقة، اختصت بالرب تعالىٰ، فلا تكون إلا له وحده، فالرب محيط لذاته، وواسع لذاته، وكامل لذاته، وغيرُه من خلْقه ليس محيطا ولا واسعا ولا كاملا؛ وحتىٰ إن تسمَّىٰ المربوب بهذه الأسماء، فعلىٰ سبيل العارية والتجوز، لا علىٰ سيبل المِلك والحقيقة.

– أن وجوه الحسْن الثلاثة، وإن اجتمعت في الاسم الواحد من الأسماء الإلهية، فإنها لا تتداخل فيما بينها؛ فـ «الكلية» تفيد معنىٰ الإحاطة بكل شيء، كما أن «السعة» تفيد معنىٰ الكم غير المحصور، عناصر وأعدادا، في حين «الكمال» يفيد معنىٰ الكيف غير المحدَّد، مراتب وأشكالا.

– أن وجوه الحسن تزدوج بنفسها في كل واحد من الأسماء الحسنىٰ؛ فقد اتضح أن هذه الأسماء ترجع كلها إلىٰ صفة مشتركة

هي «المالكية» الإلهية؛ فكل اسم منها تتعلق المالكية بمعناه؛ فمثلا، «العليم» معناه «ذو العلم» و«العظيم» معناه «ذو العظمة»؛ فإذا صح هذا، صح معه أن كل اسم منها تتعلق به وجوه الحسْن من جانبين اثنيتن: أحدهما معناه، والثاني تعلّق المالكية بمعناه؛ فمثلا، «الرحمان» هو «ذو الرحمة»، و«الرحمة» معنىٰ يتضمن هذه الوجوه الثلاثة كما يتضمن وجوه الحسن التي تتعلق **بِملك** الذات الإلهية لهذا المعنىٰ؛ مما يجعل حسن الأسماء الإلهية حسنا علىٰ حسن.

- أن وجوه الحسن قد تتضاعف أكثر من مرة؛ فالأسماء الحسنىٰ لا تُذكر في القرآن واحدا واحدا فقط، بل غالبا ما تُذكر مثنىٰ مثنىٰ، وقد ذُكرت بعدد أكبر من ذلك[1]؛ فمثلا بالنسبة للاقتران المثنَّىٰ، نجد ﴿غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، ﴿سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾، ﴿سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، ﴿قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾، ﴿غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾، وقد يتكرر هذا الاقتران في السورة الواحدة بنفس الاسمين كما تكرر اقتران «العزيز» بـ «الرحيم» عشرة مرات في سورة **الشعراء**، بحيث انضافت، إلىٰ وجوه حُسْن «العزة» و«المالكية» الخاصة بها، وجوهُ حُسْن «الرحمة» و«المالكية» الخاصة بها؛ وفي هذا الاقتران، دلالة علىٰ أن هذه الوجوه الثلاثة المطلقة للحسن ليست طبقة واحدة، وإنما طبقات بعضها فوق بعض.

لقد وضحنا كيف أن السؤال الإشهادي اقتضىٰ أن يكون الرب ﷻ قد عرَّف لذرية بني آدم من الأسماء الحسنىٰ ما أقدَرهم علىٰ أن يجيبوا عن سؤاله جوابا قاطعا؛ وهذا يعني، بناء علىٰ ما تقدم، أنهم أدركوا وجوه الحسن الثلاث التي تقوم بهذه الأسماء

(١) سورة **الحشر**، الآيات ٢٢-٢٤.

جميعا، أي أيقنوا أن كل اسم تلقَّوه من ربهم أو تجلىٰ به لهم، حقُّه أن يحيط معناه بكل شيء، ويتسع إلىٰ ما لا نهاية، ويبلغ غاية الكمال.

٣. معاني الأسماء الحسنىٰ وخصائص القيم الأسمائية

إذا كانت معاني الأسماء تتحد في اتصافها بوجوه الحسن المذكورة، فإنها تختلف في دلالتها علىٰ الأوصاف الإلهية؛ فلكل اسم معنىٰ وصفي يخصه دون غيره، حتىٰ ولو اشترك معه في الأصل الاشتقاقي؛ فمعنىٰ «الرحمان» غير معنىٰ «الرحيم» من وجه أو أكثر وإن اشتركا معا في إفادة معنىٰ «الرحمة»؛ فقد تكون «رحمة الرحمان» أعم و«رحمة الرحيم» أخص، أو تكون الرحمة الأولىٰ متعلقة بنوع من النعم، وتكون الرحمةُ الثانية متعلقة بنوع آخر من النعم.

وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون ذرية بني آدم، في عالم الإشهاد، قد عقَلت، لا وجوه الحسن في معاني الأسماء التي عرّفتها بربوبية سائلها الأعلىٰ فحسب، بل أيضا عقَلت اختلاف **معاني** هذه الأسماء فيما بينها وإن اتحدت أوصاف الحسُن فيها؛ فمعنىٰ «العليم» ليس هو معنىٰ «العزيز»، ولا معنىٰ «الكريم»؛ ولما كان يتوجب علىٰ هذه الذرية، بحكم المواثقة بينها وبين ربها، أن تتذكر ما شهدته وعرفته في عالم الإشهاد، فقد أدىٰ عقلُها لهذه المعاني المختلفة إلىٰ **إحداث آثار خاصة في فِطَرهم، بل إلىٰ تحوُّل هذه المعاني آثارا في هذه الفطر**؛ فمثلا، «العلم» هو أثَرُ اسم «العليم» في هذه الفطرة، و«العزة» أثَر اسم «العزيز»، و«الكرم» أثر اسم «الكريم»؛ وهكذا، تكون الفِطَر قد حملت هذه المعاني بفضل إدراكها للأسماء في

دلالتها علىٰ الأوصاف الإلهية؛ فالأسماء متبوعة والمعاني تابعة، كأن الأسماء، بالنسبة إلىٰ الفطرة، هي الأصول التي اشتقت منها هذه المعاني وليس العكس؛ ولا عجب، ذلك لأن الأسماء دلَّت علىٰ الاتصال الذي ميَّز خطاب الإشهاد وورَّث الفطرة لبني آدم، بينما المعاني، باعتبارها مجردةً، لا تدل علىٰ الاتصال؛ ونجد إشارة إلىٰ هذا السبق للأسماء علىٰ معانيها في الحديث الشريف الذي رواه أبو داوود: «قال رسولُ الله ﷺ: «قال الله: أنا الرَّحمن، وهي الرَّحِم، شققتُ لها اسمًا من اسمي، مَن وصَلها وَصلتُه، ومن قطعها بتتُّه»؛ فإذن «صلة الرحم» معنىٰ من المعاني المشتقة من اسم «الرحمن»؛ وقد تفطَّن ابنُ القيِّم إلىٰ هذا السبق الاشتقاقي للأسماء، قائلا: «إن الاسم إذا أُطلِق علىٰ الله، جاز **أن يُشتق منه** المصدر والفعل، فيُخبَر به عنه فعلا ومصدرا، نحو السميع البصير القدير، يُطلَق منه السمع والبصر والقدرة، ويُخبَر عنه بالأفعال نحو ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ﴾[1]، ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾[2]»[3].

ولما كانت هذه المعاني المودَعة في الفطرة موصوفة بالحُسن، وكان الحسنُ عبارة عن القيمة الإيجابية الجامعة، لزم أن تكون هذه المعاني عبارة عن قيم إيجابية أو قل «قيم حُسن»؛ تلزم من هذا نتيجتان أساسيتان:

أولاهما، أن **حقيقة القيم عبارة عن حقيقة إشهادية**، إذ حصَّلها الإنسان عندما أُخِذ منه «ميثاق الإشهاد»؛ وهكذا، **فالقيم عبارة عن**

(١) سورة **المجادلة**، الآية ١.

(٢) سورة **المرسلات**، الآية ٢٣.

(٣) عمر سليمان الأشقر، **شرح ابن القيم لأسماء الله الحسنىٰ**، ص٢١٣.

الآثار التي أحدثتها في الفطرة الأسماء الحسنىٰ التي تَعرَّف بها الرب سبحانه إلىٰ ذرية آدم عند إشهاده لهم علىٰ ربوبيته؛ لذلك، صح أن نَعُدَّ هذه القيم الإشهادية بمثابة «**أصول قيم الحُسن**»، فنطلق عليها اسم «**القيم الأسمائية**»؛ فإذن القيم الأسمائية هي القيم الفطرية التي تتفرع عليها كل القيم الأخرىٰ بطرُق مختلفة، سواء القيم الفرعية التي ورَد بها الشرع أو القيم التي توصَّل إليها العقل.

ومعلوم أنه لم يَرِد حديث متواتر أو صحيح يُحتج به في ضبط عدد الأسماء الحسنىٰ؛ فالروايات التي رويت في هذا الباب اعتُبرت ضعيفة، متنا أو سندا أو كليهما؛ أما الحديث المشهور الذي روي عن الوليد بن مسلم، والذي يحصي تسعة وتسعين اسما، فقد ورَد بروايات متعددة تختلف فيها بعض الأسماء من رواية إلىٰ أخرىٰ، فما ذُكر في رواية من أسماء، ذُكر بَدله في روايةٍ غيره؛ لكن لا ضير في هذا، لأن صيغة هذا الحديث نفسه ليس فيها معنىٰ الحصر في هذا العدد.

ولنا في القرآن الكريم والسنة الشريفة الصحيحة غناء؛ فقد نُقلت إلينا أحاديث صحيحة نصَّت علىٰ بعض هذه الأسماء؛ أما القرآن، فقد بلغ الغايةَ في ذكر هذه الأسماء بصور متميزة أشبه بقوانين تعليلية أو قواعد حِكْمية (بكسر الحاء) كلية، نذكر من هذه الصور ثلاثا: إحداها، الصورة التي تجمع بين اسمين والتي تتضايف فيها وجوه الحسن الثلاثة المذكورة، وهي الصورة الغالبة، كما في الآيات المتتالية من سورة **الحج**: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾[1]،

---

(١) سورة **الحج**، الآية ٥٧.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾[1]، ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾[2]، ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾[3]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾[4]، ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[5]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[6]؛ والثانية، الصورة التي تبرز، في الاسم، وجه الحُسن الذي سميناه بـ «الكلية» كما في سورة **الأحزاب** نحو ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرًا﴾[7]، ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ رَّقِيبًا﴾[8]، ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾[9]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدًا﴾[10]؛ والثالثة، الصورة التي تُبرز، في الاسم، وجه الحسن الذي سمَّيناه بـ «الكمال» نحو ﴿أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ و﴿خَيْرُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ و﴿أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ و﴿خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ و﴿أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ و﴿خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾.

ومتىٰ تأملنا هذه الطرق الخاصة في النص علىٰ الأسماء الحسنىٰ في ضوء الفرق بين «التبليغ» و«الخطاب»، ألفينا أن هذه الطرق تختلف عن الطرق التي تم النص بها علىٰ ما عداها مثل «الأحكام»؛ فبيان الأسماء غير بيان الأحكام، وهذا الاختلاف يدعو

---

(١) سورة **الحج**، الآية ٥٨.
(٢) سورة **الحج**، الآية ٥٩.
(٣) سورة **الحج**، الآية ٦٠.
(٤) سورة **الحج**، الآية ٦١.
(٥) ا سورة **الحج**، الآية ٦٢.
(٦) سورة **الحج**، الآية ٦٣.
(٧) سورة **الأحزاب**، الآية ٢٧.
(٨) سورة **الأحزاب**، الآية ٥٢
(٩) سورة **الأحزاب**، الآية ٥٤
(١٠) سورة **الأحزاب**، الآية ٥٥

إلىٰ اعتبار أن «آيات الأسماء» ذات طبيعة **خطابية**[1]، في حين أن «آيات الأحكام» ذات طبيعة تبليغية؛ وإذا صح هذا، صح معه أن «آيات الأسماء» عبارة عن **شهادات** من عالم الإشهاد أُدرجت في التبليغ القرآني، تذكيرا بهذا الإشهاد الأول، إذ هو العالَم الذي تعرَّف فيه الرب ﷻ إلىٰ ذرية آدم بأسمائه الحسنىٰ؛ فكأن القرآن، وهو يبلّغ إلينا أحكام الشرع، يحيطنا علما بأصولها الإشهادية، مبيِّنا أنه لا حكم من هذه الأحكام إلا وهو متفرع عن اسم أو أكثر من الأسماء شهدت به ذرية آدم لربها يوم أن واثقها.

ولما جاء الأمر بالدعاء بالأسماء الحسنىٰ، سؤالا أو ثناء، وكان الدعاء عبادة مميَّزة، فقد تقرر الوقوف في التعبد عند الأسماء المنصوص عليها في الكتاب والسنة بلا زيادة ولا نقصان، واعتُبرت هذه الأسماء توقيفية مانعة من إثبات أسماءٍ سواها لله ﷻ؛ غير أن هذا التوقيف لا يمنع من «الإخبار» عن الله بأوصاف أو نعوت أخرىٰ قد يَتوصَّل إليها العقل، بناء علىٰ موصول تفكّره في معاني الأسماء الحسنىٰ، بحكم تقلُّب أحوال المعرفة؛ كما لا يمنع من أن تُشتق من هذه الأوصاف غير التوقيفية معان أخرىٰ أو قِيَمٌ فرعية كما لو أنها اشتُقت من القيم الأسمائية بصورة مباشرة.

وها نحن نذكر مجموعة من القيم الأسمائية، مستخرجةً من النصوص المؤسِّسة من غير ترتيب معين، وهي: الربوبية، التوحيد، المِلك، الإيمان، الإحسان، الإنعام، العدل، الحق، الحكمة، السلام، العظمة، الرحمة، الرأفة، الغفر، العفو، الحلم، اللطف،

---

(١) في مقابل «تبليغية»

الرفق، الودّ، البر، الكرم، الجود، الصبر، الشكر، الحمد، المنّ، الستر، الحياء، القهر، الجبر، الكبَر، العزة، الإعزاز، الإذلال، النصر، القوة، الضر، النفع، العطاء، المنع، العلو، التعالي، الجمال، السعة، الغنىٰ، القداسة، الخلْق، التصوير، البَرْء، الإبداء، الإعادة، الحياة، البقاء، القدرة، السمع، البصر، العلم، الخبرة، الشهادة، الحفظ، الإحاطة، السيادة، الولاية، الوكالة، الرقابة، الإبانة، المتانة، الإحصاء، الحسْب، الهدىٰ، الرشاد، التوبة، القرب، الشفاء، القبض، البسط، المجد، الهبة، الإجابة، القيام، الأولية، الآخِرية، التقديم، التأخير، الظهور، البطون.

ولا يخفىٰ أن ما ذكرناه من وجوه الحسْن في الأسماء الإلهية ينطبق علىٰ كل واحدة من هذه القيم الأسمائية؛ فمثلا، «العلم» قيمة **كلية**، حيث إن جميع المعلومات تندرج فيه، ما حُصِّل منها وما لم يُحصَّل، ما ظهر منها وما استتر؛ وهو أيضا قيمة **لامتناهية**، حيث إن المعلومات ليست لها نهاية تقف عندها؛ وهي أخيرا قيمة **كاملة**، حيث إن المعلومات لا تكون كذلك، حتىٰ تكون قد استوفت شرائطها واكتملت عناصرُها.

والنتيجة الثانية، **أن القيم الأسمائية عبارة عن آثار مُؤثِّرة**؛ ليست القيم الأسمائية مجرد انفعالات معنوية، بل هي، أصلا، **انفعالات بالأسماء الحسنىٰ**؛ والانفعال المعنوي بالواحد من هذه الأسماء هو انفعال **بفاعلية** هذا الاسم الإلهي بمعنىٰ **التلقي** لهذه الفاعلية؛ وهذا التلقي لا يكون إلا **وراثة** لنصيب من هذه الفاعلية؛ ولما كانت فاعلية الأسماء لا أبلغ أثرا منها، وجب أن تكون القيم

الأسمائية لا أبعد منها تأثيرا، بحيث تكون ملازِمة للأشياء والوجود ملازمتَها للأفعال والسلوك.

وتوضيح ذلك أن المبادئ والمُثل والقواعد التي يُتوسَّل بها في توجيه الأفعال وضبطها تكون مبنية، في الأصل، علىٰ القيم الأسمائية التي هي الأصل في كل الخيرات، ذلك أن كل واحدة من هذه القيم تحمل، في طيها، أمرا أو أوامر، إذ تدعو من تلقَّاها أو تبيَّنها أن يتَّبعها ويعمَل علىٰ مقتضاها؛ فمثلا، قيمة «العلم» تأمر بطلبه، وقيمة «العدل» تأمر بإقامته، وقيمة السلام تأمر بإفشائه؛ وهذه الأوامر القيمية هي التي تصاغ في شكل مبادئ ومعايير ضابطة للسلوك؛ وهكذا، فالقيم الأسمائية ليست عناصر توصيفية،، وإنما عناصر تسديدية، لأن التوصيف ينضبط بالقوانين الكونية، فيؤول أمره إلىٰ الوقائع، بينما التسديد ينضبط بالقواعد العملية، فيؤول أمره إلىٰ القيم.

ولا تُهيمن القيم الأسمائية علىٰ الأفعال والتصرفات فحسب، بل، أيضا، **تُهيمن علىٰ التجارب والإدراكات**؛ فلا خلاف في أن هذه القيم الإشهادية ليست أشياء من أشياء عالم المعاملة، فليست مدرَكَة لمدارك الإنسان المعلومة كما تُدرَك هذه الأشياء الخارجية؛ فمثلا «العدل» ليس أمرا نُدركه إدراكا عينيا كما نُدرِك «المحكمة» التي تقيمه إدراكا عينيا، ولا حتىٰ كما نُدرِك «الحكم العادل» الذي تُصدره، إدراكا ذهنيا؛ ومع ذلك، لا يمكن أن نُنكر أننا ندرك وجود هذه القيم في هذه الأشياء التعاملية نفسها؛ فمثلا، ندرك أن العدل مبثوث في مرافق المحكمة، وأنه ملازم للحكم الذي أصدرته؛ بل يكاد إدراكُنا لهذه القيم يَسبِق إدراكَنا العياني لهذه الأشياء، فإننا

لا نُدرك هذه الأشياء الظاهرة مستقلة بذاتها، بل نُدركها دائما وقد لبستها القيم بوجه من الوجوه، ومتىٰ ادعينا تجريدها من القيم، فلكي نلبسها قيما بديلة منها؛ وهكذا، فلا تجربة إدراكية لأشياء العالم بغير استحضار قيمة أو قيم أسمائية، بحيث لا يستقيم الإدراك، عينيا كان أو ذهنيا، إلا بوجود **الإدراك القيمي**؛ من هنا الخاصيتان التاليتان:

أ. **أن القيم الأسمائية تشترط في إدراكها قوة إدراكية خاصة،** إذ ليست هذه القوة من جنس القوة الإدراكية الحسية، ولا من جنس القوة الإدراكية الذهنية؛ ومتىٰ رجعنا إلىٰ ما ثبت بصدد سابق المعرفة بالأسماء الإلهية الضروري للجواب عن السؤال الإشهادي، تبيَّنت طبيعة هذه القوة الإدراكية الخاصة بالقيم؛ فقد ذكرنا أن هذه المعرفة السابقة عبارة عن إبصار إلهي (بمعنىٰ «تبصير»)، إذ إن الرب سبحانه جعل ذرية آدم تُبصِر حضوره بأسمائه، فيلزم أن هذه القوة الإدراكية الخاصة بالقيم تعكس هذا التبصير الإلهي الإشهادي؛ ومعلوم أن «الإدراك المبصَّر» هو الذي اختص باسم **«الاستبصار»**؛ فـ «الاستبصار» هو، علىٰ التعيين، الإدراك القيمي كما أن «الحس» هو الإدراك العيني، و«العقلَ» هو الإدراك الذهني؛ ولما لم تكن للاستبصار محدِّدات ظاهرة كالحس أو منضبطة كالعقل، اتصلت أسبابه **بالوجدان،** فضلا عن أنه أثر من آثار الإشهاد الأول الذي لم يثبت أن الحس المشخَّص أدركه عيانا أو أن العقل المجرَّد أدركه بيانا؛ فيتضح أن الاستبصار قادر علىٰ أن يُدرِك ما لا يُدركه الحس ولا العقل، لأنه **إدراك مشدود إلىٰ الحالة الإشهادية؛** ومن شأن هذه الحالة الميثاقية أن تجعل إدراك القيم في عالم المعاملة موصولا بإدراك الأسماء الإلهية في عالم المواثقة، بل أن تجعل الإدراك التواثقي للأسماء حاضرا في الإدراك التعاملي للقيم.

ب. **أن القيم الأسمائية قيم حقيقية، لا إضافية**؛ بِما أن هذه القيم مشتقة من الأسماء الحسنىٰ، فإن إدراكنا لها في الأمور الحسية أو العقلية لا يجعل منها قيما راجعة إلىٰ ذات المُدِرك، وإنما إلىٰ الذات العلية التي تسمَّت بهذه الأسماء، والتي عرَّفت المدرِك بها في عالم الإشهاد؛ فهي، بعبارة أخرىٰ، **قيم موضوعية** بثَّتها الذات المطلقة في الوجود، لا قيم نسبية تابعة لرغبات أو أهواء المدرِكين؛ ولا يقال: هناك حالات تتقلب عليها قيم مختلفة، إذ ينسُب إليها بعضُ المدرِكين من القيم بخلاف ما ينسبه إليها سواهم، لأنا نقول: إن الاختلاف بين المدرِكين ليس في استبصار وجود القيمة فيما يدركون من الأشياء، وإنما **في تنزيلها** علىٰ هذه الأشياء؛ والظاهر أن هذا التنزيل يكون إضافيا، إذ يجوز أن يختلف باختلاف قدراتهم الإدراكية الحسية والعقلية، فيصيب مُدرِك في إسناد القيم حيث يخطئ غيره؛ وعلىٰ هذا، فمنشأ القيم المدرَكَة في الأشياء هو الأسماء الحسنىٰ، وليس الذات المدرِكة، ولا الشيء المدرَك.

وإذا ثبت أنه لا انفكاك مطلقا للإنسان عن القيم، لا إدراكا ولا عملا، ثبت كذلك أنه لا انفكاك له مطلقا عن الأسماء الحسنىٰ؛ فهذه الأسماء هي، علىٰ الحقيقة، **وسائل الإنسان إلىٰ الوجود والسلوك**، كاشفةً، من جهة، عن **سعة المالكية الإلهية**، إذ لا فعل من أفعال البشر، مباشرا كان أو غير مباشر، إلا ويقع تحت سلطان هذه الأسماء غير المحدود؛ وكاشفة، من جهة ثانية، عن **سعة الراحمية الإلهية**، إذ لا ذات من ذوات البشر، مؤمنة كانت أو غير مؤمنة، إلا وتستمد من عطاء هذه الأسماء غير المجذوذ.

٤. أنواع العلاقات بين القيم الأسمائية

بقدر ما تحفظ الفطرة آحاد القيم الأسمائية المحصَّلة في عالم الإشهاد، تحفظ الجوامع التي تصل بين هذه القيم وكذا الفروقَ التي تفصل بعضها عن بعض، كما تحفظ أسبابَ وصلها بسواها من القيم وكذا طرقَ توليد قيم أخرىٰ منها؛ وهذا يعني أن الفطرة ليست، كما في التصور الغالب علىٰ الأذهان، مجرد ذاكرة نقَّالة تُودَع القيم فيها مثلما تُودع الأدوات في عُلبتها، وإنما ذاكرة **شغّالة** تؤمِّن تفاعل القيم مثلما «تؤمِّن البدّالة الاتصالات» إن جاز لنا هذا التشبيه؛ أو قل، باختصار الفطرة **ذاكرة علاقات**، لا ذاكرة عناصر فحسب؛ فلنمض الآن إلىٰ بيان بعض العلاقات الفطرية بعد أن فرغنا من بيان بعض عناصرها من القيم الأسمائية.

لقد تقرر عند الجمهور أن **الفطرة نتاج ميثاق الإشهاد** كما في قول البغوي: «قوله [أي الرسول ﷺ]: «من يولد يولد علىٰ الفطرة» يعني علىٰ العهد الذي أخذ الله عليهم [أي ذرية بني آدم] بقوله: «ألست بربكم، قالوا: بلىٰ»، وكل مولود في العالم علىٰ ذلك الإقرار، وهو الحنيفية التي وقعت الخِلقة عليها وإن عبد غيره»[1]؛ وعلىٰ هذا، فإن البحث في علاقات الفطرة يرجع إلىٰ البحث في العلاقات التي أنشأها هذا الميثاق كما أن البحث في عناصرها يرجع إلىٰ البحث في العناصر التي أثبتها؛ ومتىٰ اجتهدنا في تدبُّر الآيات القرآنية التي نصت عليه، استطعنا أن نقف علىٰ أشكال ثلاثة من العلاقات القيمية التي انطوىٰ عليها هذا الميثاق، وهي:

---

(١) **البغوي: معالم التنزيل**، ص١٠٠٧.

٤,١. علاقة المباينة

معلوم أن المباينة عبارة عن العلاقة القائمة بين طرفين، بحيث يكون الحكم الثابت لأحدها منفيا عن الآخر، ويطلق عليهما اسم «الضدين» (أو «المتضادَّين»)؛ ولقد دار السؤال الإشهادي، في مجمله، بين قيمتين متباينتين أو متضادتين هما: «إثبات الربوبية» و«نفي الربوبية»؛ فاقتضىٰ، بحكم طبيعته التقريرية، إبطال النفي وإثبات المنفي؛ وتترتَّب علىٰ هذا الإثبات الأخير مباينة ثانية، وهي المباينة بين «الربوبية» و«العبودية»؛ فتم التصريح بـ «الربوبية»، وأُضمرت «العبودية»، لأن وجود «الربوبية» يلزم عنه وجود مفعولها الذي هو «المربوبية»، والمربوب عبد، لا رب.

كما أن شهادة كل فرد من ذرية بني آدم بـ «الربوبية» اقتضت تعريفهم بجملة من القيم وأضدادها، إما بصورة صريحة أو مضمرة، منها «التوحيد» وضده «الشرك»، وقد صُرِّح بهاتين القيمتين المتباينتين؛ ومنها أيضا «الباطل» وضده «الحق»، وقد ورد «الباطل» مصرَّحا به بلفظ «المُبطلون»، بينما تمَّ إضمار «الحق» لسابق معرفة الشاهد به؛ ومنها كذلك، «الغفلة» وضدها «اليقظة»، وقد صُرّح بـ «الغفلة» بلفظ «غافلين»، في حين أُضمِرت «اليقظة» لتضمُّن شهادتهم اليقظة، فلا شهادة بغير يقظة أو تَنَبُّه؛ ومنها كذلك «الهلاك» وضده «النجاة»؛ وقد ذُكر «الهلاك» بلفظ «تُهلكنا»، وأُضمِرت «النجاة»، لإيقانهم بأن ما شهدوا به فيه حصول نجاتهم.

وبيّنٌ أن هذه القيم الإشهادية المتباينة تنقسم إلىٰ قسمين: أحدهما: **القيم الإيجابية**، وهي: «الربوبية» و«التوحيد» و«الحق» و«اليقظة» و«النجاة»؛ والثاني، **«القيم السلبية»**، وهي «النفي»،

و«الشرك» و«الباطل» و«الغفلة» و«الهلاك»؛ كما هو بيّنٌ أن هذه القيم الإيجابية مشتقة من الأسماء الحسنىٰ؛ فـ «الربوبية» من اسمه سبحانه: «الرب»، و«التوحيد» من اسمه: «الواحد»، و«الحق» من اسمه «الحق»، و«اليقظة» من اسمه «الحي» أو اسمه: «القيوم»، و«النجاة» من اسمه: «المنجي» أو «منجي المؤمنين».

٢,٤. علاقة المماثلة

المماثلة عبارة عن العلاقة القائمة بين طرفين، بحيث يكون الثابت لأحدهما ثابتا للآخر، ويُطلق عليهما اسم «المِثْلين» (أو «المتماثلين»)؛ وقد انطوىٰ «الإشهاد» علىٰ أكثر من مماثلة قيمية؛ فقد نحمل قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ علىٰ معنيين: أحدهما، «أشهَدَ أفراد ذرية آدم بعضهم علىٰ بعض»، وقد نسميه بـ «**الإشهاد الخارجي**»؛ والثاني، «أشهَدَ كل فرد منهم علىٰ نفسه»، وقد نسميه بـ «**الإشهاد الداخلي**»؛ فالإشهاد الخارجي يقيم مماثلة بين طرفين هما: «شهادة الذات» و«شهادة الآخَر»؛ فالذات شهدت علىٰ الآخر كما أن الآخَر شهد عليها، وحُكم شهادتها عيْن حكم شهادته، إذ هي «الإقرار بالربوبية»؛ أضف إلىٰ ذلك أن الإشهاد خاطب بني آدم، بوصفهم ذرية بعضها من بعض، آباء سابقون وأبناء لاحقون، بحيث لا يسعهم إلا أن يروا بعضهم **أمثال** بعض.

وأما الإشهاد الداخلي، فيقيم المباينة بين طرفين هما: «الشاهدية» و«المشهودية»، إذ شهدت الذات علىٰ نفسها، كأنما هي ذاتان اثنتان متطابقتان: ذات شاهدة وذات مشهود عليها؛ ولا يخفىٰ أن إدراك المماثلة الخارجية أيسر من إدراك المماثلة الداخلية ولو أن الذات أقرب إلىٰ نفسها من قربها إلىٰ غيرها، نظرا لأن إدراك

المماثلة الداخلية يقتضي حصول الوعي بمعنىٰ «الانعكاس»، وهو معنىٰ بعيد الغور، في حين أن المماثلة الخارجية لا تقتضي ذلك، فتكون بمثابة الأصل، وتكون المماثلة الداخلية بمثابة الفرع الذي قيس علىٰ هذا الأصل.

وقد نتساءل أي العلاقتين المتضادتين أسبق: «المباينة» أم «المماثلة»؟ فالظاهر أن الإشهاد يُقدِّم «المباينة» علىٰ «المماثلة»، إذ تعلَّق بـ «الربوبية» في مقابل «المربوبية»، ولا أبعد في التباين من هذا التقابل، إذ هو تباين مطلق، و«التباين المطلق» أسبق إلىٰ الذهن من «التباين النسبي»، لأن النسبي يقتضي حصول الوعي بمعنىٰ «القيد»، والمطلقُ لا قيْد معه، فيُدرَك أولا؛ أما المماثلة في الإشهاد، فلم يأت ذكرها إلا في عقب ثبوت المباينة المطلقة بين الرب والمربوب، وتعلَّقت ببني آدم في علاقات الأبناء بآبائهم؛ وواضح أن علاقة المربوب بربه تتقدم علىٰ علاقته بنفسه أو بغيره، فبقدر ما يعرف المربوب ربه، يعرف نفسه وغيره؛ يلزم من هذا أن إدراك «المباينة» لا يسبق إدراك «المماثلة» فقط، بل إن تحصيل معنىٰ «المباينة» شرط في تحصيل معنىٰ «المماثلة»، كأن المماثلة يُتوصَّل إليها بمباينة مركَّبة هي عبارة عن إضافة «المباينة» إلىٰ نفسها، إذ حاصل المِثل أنه «ضد الضد».

٣,٤. علاقة المفاضلة

المفاضلة عبارة عن العلاقة القائمة بين طرفين، بحيث يكون الثابت لأحدهما ثابتا للآخر بقدْر أعلىٰ أو مقدار أكبر، ويُطلَق عليهما اسم «المتفاضلَين»؛ وإذا كانت المباينة كالمماثلة تتعلق بالقيمة من حيث دخولها علىٰ طرفين هما، أصلا، قيمتان، فإن المفاضلة تتعلق

بالقيمة، لا من حيث إمكان دخولها علىٰ قيمتين فحسب، بل أيضا من حيث كونها علاقة، إذ تختص هذه العلاقة بكونها عبارة عن **ترتيب سُلَّمي**، والترتيبُ السلَّمي ترتيب موجَّه له طرف أعلىٰ وطرف أدنىٰ؛ وهذا يعني أن هذا الترتيب يضفي القيمة علىٰ ما رتَّب من الأشياء، إذ يجعل بعضها أعلىٰ أو أشرف من بعض، حتىٰ ولو لم تكن هذه الأشياء قيما في ذاتها؛ فبمجرد دخول الترتيب عليها، يصبح بعضها **أفضل** من بعض، أي تصبح قيمته أعلىٰ من قيمته؛ فإذن المقصود بعلاقة المفاضلة هو التقييم[1] الموروث عن الترتيب الموجَّه، وأدنىٰ صورِه ترتيبُ عنصرين متفاوتين كيفا أو كمّا.

ولو أن الإشهاد لم ينُصَّ علىٰ تفاضُل قيم معينة كما نصَّ علىٰ تباينها أو تماثلها، فإنه لم يَنْفِ تفاوت بني آدم في النهوض بالشهادة؛ ذلك أن قدر هذه الشهادة يختلف باختلاف مقدار سابق معرفتهم بالأسماء الحسنىٰ، فيجوز أن يكون بعضهم قد عرف من هذه الأسماء غير ما عرفه غيرُه، أو يكون ما عرَفه قد زاد علىٰ ما عرف غيره؛ وإذا زادت هذه المعرفة، قوِيَ اضطلاعهم بالشهادة، وإذا نقصت، ضعف؛ ومعلوم أن قدر الشهادة بالربوبية دليل علىٰ قدر الإيمان بها؛ فبقدر ما يكون الاضطلاع بها، يكون التحقق بالإيمان؛ وعليه، فإذا ثبت تفاوتُ قدر الشهادة بتفاوت مقدار المعرفة المحصَّلة، لزم أن يتفاوت قدر الإيمان بتفاوت قدر الشهادة[2].

---

(١) أو قل التقويم.

(٢) يمكن الرد علىٰ من يقول بأن الخلق متساوون في الفطرة، بالحديث الذي جاء فيه أن آدم عليه السلام لاحظ، يوم الإشهاد، في ذريته من تميزوا بأنوار خاصة.

فيتبين أن الإيمان مراتب بعضها **أرسخ** من بعض، وأن الشهادة بالربوبية مراتب بعضها **أوفىٰ** من بعض، وأن المعرفة السابقة بالأسماء مراتب بعضها **أوسع** من بعض؛ وحينئذ، نحصل علىٰ مفاضلات ثلاث، وهي: «مفاضلة في السعة خاصة بمعرفة الأسماء الإلهية»، و«مفاضلة في الوفاء خاصة بالشهادة بالربوبية»، و«مفاضلة في الرسوخ خاصة بالإيمان»؛ ثم إن هذه الأنواع الثلاثة من الرُّتب الإشهادية بعضها مبني علىٰ بعض، فرُتَب الإيمان مبنية علىٰ رُتب الشهادة بالربوبية؛ ورُتب الشهادة مبنية علىٰ رُتب المعرفة السابقة بالأسماء الإلهية؛ وهذا يرجع إلىٰ أن «المفاضلة في سعة المعرفة» شرط في «المفاضلة في الوفاء بالشهادة»، و«المفاضلةُ في الوفاء بالشهادة» شرط في «المفاضلة في رسوخ الإيمان»؛ وهذه «الشرطية» المتدرِّجة تنشئ، بدورها، ترتيبا سُلَّميا للمفاضلات الثلاث تنزل فيه المفاضلة في الإيمان الرتبة الأولىٰ، أي العليا، تليها المفاضلة في الشهادة في الرتبة الثانية، ثم المفاضلة في المعرفة في الرتبة الثالثة، إذ إن حصول المعرفة لا يترتب عليه حصول الشهادة، كما أن حصول الشهادة لا يترتب عليه حصول الإيمان.

وقد نتساءل كذلك أي العلاقتين أسبق: «المباينة» أم «المفاضلة»؟ فقد اتضح أن المباينة علاقة بين طرفين متضادّين؛ ويقوم هذا التضادّ في كون أحد الطرفين تُسنَد إليه قيمة إيجابية، في حين تُسند إلىٰ الطرف الثاني قيمة سلبية كالتضاد بين «التوحيد» و«الشرك»؛ وهذا التقابل بين القيمتين: الإيجابية والسلبية قد يتخذ صورة تقابل بين قيمة عليا وقيمة دنيا يمكن أن يُصاغ في صورة ترتيب سُلَّمي؛ ولما كانت المفاضلة عبارة عن هذا الترتيب السُّلَّمي، لزم أن تكون المباينة مردودة إليها؛ ثم لما كانت المماثلة، كما سبق،

مردودة إلىٰ المباينة، لزم أن تُردَّ، هي الأخرىٰ، إلىٰ المفاضلة؛ فيتبيَّن أن **المفاضلة هي العلاقة القيمية التي يتفرع عليها ما سواها من العلاقات كالمباينة والمماثلة**.

لذلك، جاز أن نشتق من القيم الأسمائية ما يباينها، أي ما يضادّها، وواضح أن أضدادها هي كل القيم السلبية؛ فمثلا، نشتق من «العدل» ضده، أي «الظلم»، ومن «الإحسان» ضده، أي «الإساءة» ومن «الكرم» ضده، أي «البخل»؛ كما يجوز أن نشتق من القيم الأسمائية ما يماثلها، وبَيّن أن أمثالها قيم إيجابية؛ فعلىٰ سبيل المثال، نشتق من «الوكالة» مثلَها، أي «التوكل»، ومن «الرشاد» مِثْله، أي «الرشد»، ومن «الحِلم» مِثْله، أي «الأناة»؛ ويجوز كذلك، أن نشتق من القيم الأسمائية ما تفضُله بوجه من الوجوه، وواضح أن القيم المفضولة إما قيم إيجابية أو قيم سلبية؛ فمثلا، نشتق من «الإعزاز» قيمة إيجابية، وهي «الإسناد»، ومن ضده «الإذلال» قيمة سلبية، وهي «الذل».

من هنا، يمكن أن نفسر كون بعض العلماء، لما جاءوا إلىٰ تعريف الفطرة، أدرجوا فيها نماذج من هذه الأنواع الثلاثة من القيم، أي القيم المماثِلة والمبايِنة والمفاضِلة، وإن كانوا لم ينُصوا علىٰ الطُّرُق التي اتبعوها في تحديدها وتعدادها؛ والشاهد علىٰ ذلك هذا التعريف للفطرة الذي جمع فيه ابن تيمية جملة من القيم المشتقة، سواء كانت أمثالا أو أضدادا، من القيمتين الأسمائيتين: «الحق» و«النفع»، إذ يقول: «الله ﷻ خلق عباده علىٰ الفطرة التي بها معرفة الحق والتصديق به ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع الملائم المحبب له ومعرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة، فما

كان حقا موجودا صدقت به الفطرة وما كان حقا نافعا عرفته الفطرة فأحبته واطمأنت إليه، ذلك هو **المعروف**، وما كان باطلا معدوما كذبت به الفطرة، فأبغضته الفطرة **فأنكرته**»[1].

٤,٤. نماذج تطبيقية للعلاقات الأسمائية في مجال المقاصد

ما لبثت هذه العلاقات القيمية الفطرية الثلاث: «المبايَنة» و«المماثَلة» و«المفاضَلة» التي تضمَّنها «ميثاق الإشهاد» أن اتسع العمل بها في توليد القيم وترتيبها؛ فاعتُبرت آليات لا غنىٰ عنها في تحليل الخطاب، وازدوجت، عند الأصوليين خاصة، بآليات مقرَّرة عندهم كـ «التعارض» بالنسبة للمباينة، و«القياس» بالنسبة للمماثلة[2]، و«الترجيح» بالنسبة للمفاضلة؛ وتجلىٰ استخدام الأصوليين لهذه العلاقات في كثير من تقسيماتهم المرتَّبة، نُمثّل عليها هنا بـ «تقسيم الأحكام».

فقد استُخدِمت في هذا التقسيم العلاقتان: «المباينة» و«المفاضلة» علىٰ مستويين اثنين؛ ويتمثل المستوىٰ الأول في التضاد بين «الوجوب» و«التحريم» الذي يترتب عليه وجود واسطة بينهما، وهي «ما ليس واجبا ولا حراما»، وقد نسميها بـ «الإباحة الموسَّعة»، كما يتمثَّل في إسناد الرتبة الأولىٰ للوجوب والرتبة الثانية لـ «الإباحة الموسّعة» والرتبة الثالثة للتحريم؛ أما المستوىٰ الثاني، فيقوم في

---

(١) **نقض المنطق**، ص٢٩.

(٢) «ما ثبت للشيء ثبت لمثله»، و«ما كان في معنىٰ الشيء، فله حكمه»؛ يقول ابن القيم: «فالقياس وضرب الأمثال من خاصة العقل؛ وقد ركز الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين وإنكار التفريق بينهما، والفرقَ بين المختلفين وإنكار الجمع بينهما»، **إعلام الموقعين**، ج١، ص١٨٧.

جعل المباح الموسَّع يتضمن ضدين هما: «المندوب» و«المكروه»، فيلزم وجود واسطة بينهما، لا هي بالمندوب ولا بالمكروه، وقد نسميها «المباح المضيَّق»، بحيث تكون الرتبة الأولىٰ للمندوب والرتبة الثانية للمباح المضيَّق والرتبة الثالثة للمكروه؛ ثم أُدمج المستويان، أحدهما في الآخر، والتُجئ إلىٰ آلية المفاضلة، فتحصَّل الترتيب المشهور وهو: الواجب، ثم المندوب، ثم المباح، ثم المكروه، فالمحرَّم.

وقد كان عز الدين بن عبد السلام أكثر المقاصديين تمسُّكا بهذه الآليات القيمية، واستخراجا للأحكام علىٰ مقتضاها في كتابه: **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**؛ فقد استخدم آليةَ المباينة علىٰ نطاق واسع، منطلقا من التضاد بين المصطلحين الرئيسين اللذين اختص المقاصديون باستعمالهما، بدلا من غيرهما، وهما: «المصلحة» و«المفسدة»[1]؛ فما انفك يجمع بين هذين الضدين في بياناته وتقريراته، ويرتِّب عليهما نتائج وأحكاما تتداعىٰ بطريق التقابل؛ فعلىٰ سبيل المثال، تنقسم الطاعات إلىٰ فاضل وأفضل لانقسام مصالحها إلىٰ كامل وأكمل؛ وفي المقابل، تنقسم المعاصي إلىٰ كبير وأكبر، لانقسام المفاسد إلىٰ رذْل وأرذل[2]؛ ثم إن المصالح التي أمر الشرع بتحصيلها ضربان: «مصالح الإيجاب» و«مصالح الندب»؛ وفي المقابل، إن المفاسد التي أمر الشرع بدرئها ضربان، : «مفاسد

---

(١) وإن كان قد أشار إلىٰ المرادفات الأخرىٰ، قائلا: «ويعبر عن المصالح والمفاسد بالمحبوب والمكروه والحسنات والسيئات والعرف والنكر والخير والشر والنفع والضر والحسن والقبح».

(٢) **قواعد الأحكام**، ج١، ص٢٩.

التحريم» و«مفاسد الكراهة»[1]؛ وكل مصلحة واجبة، فتركها مفسدة محرمة؛ وفي المقابل، كل مفسدة محرمة، فتركها مصلحة واجبة[2]؛ ومن المصالح ما لا يتعلق التكليف بجلبه، ومن أطاع الأمر بآثار هذه المصالح، فقد أصاب، ومن عصاها، فقد خاب؛ وفي المقابل، من المفاسد ما لا يتعلق التكليف بدفعه، ومن أطاع دواعي هذه المفاسد، فقد خاب، ومن عصاها، فقد أصاب[3].

كما أن ابن عبد السلام استخدم آلية المفاضلة بما لم يُسبق إليه، وتنبَّه إلىٰ ما لم يتنبَّه إليه سواه من خواصها، متوسّعا في استعمالها، ومتوسّلا بها في ترتيب المقاصد والأحكام؛ ومن هذه الخواص التي ألحّ عليها **أصالتها الفطرية** بالمقارنة إلىٰ غيرها من الآليات.

إذ يقول: «اعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد، فالأفسد **مركوز في العباد،** نظرا لهم من **رب الأرباب،** فلو خيرتَ الصبي بين اللذيذ والألذ لاختار الألذ، ولو خيِّر بين الحسن والأحسن، لاختار الأحسن [. . .]، ولا يُقدِّم الصالح علىٰ الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح أو شقي متجاهل لا ينظر إلىٰ ما بين الرتبتين من التفاوت»[4]؛ والمقصود بعبارته: «مركوز في العباد» أنه مبثوث في فطرهم، وكأنه بقوله: «نظرا لهم من رب الأرباب» يومئ إلىٰ «ميثاق الإشهاد» الذي شهد ظهور الفطرة.

---

(١) **قواعد الأحكام**، ج٢، ص٣٢.

(٢) **القواعد الصغرىٰ**، ص٥٠-٥٢.

(٣) **القواعد الصغرىٰ**، ص٧٠-٧١.

(٤) **القواعد الكبرىٰ**، ج١، ص٩.

وهذا ما يؤكد أنه يعتبر إدراكَ المفاضلة سابقا علىٰ ورود الشرع، إذ يقول: «لا يخفىٰ علىٰ عاقل، قبل ورود الشرع، أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح، فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد، فأفسدها، محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة علىٰ المفاسد المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاسد الراجحة علىٰ المصالح المرجوحة محمود حسن»[1]؛ والمقصود بـ «العقل» هنا ليس العقل «المجرد» ذو الطبيعة الوصفية، وإنما «العقل الفطري» ذو الطبيعة القيمية والذي يتمثل في الآليات العلاقية الثلاث التي استخرجناها من «آيات الإشهاد»؛ فلا عقل يسبق الشرع ويؤسِّسه إلا «العقل الفطري».

ولولا شديد شعوره بالأصالة الفطرية للمفاضلة، ما كان ابن عبد السلام ليسترسل في التقسيم التفاضلي للمقاصد والمصالح والأحكام، ويجعل من الترتيب قانونا تنضبط به الأعمال والتصرفات؛ فيقول بصدد المصالح عموما: «تنقسم المصالح إلىٰ الحسن والأحسن، والفاضل والأفضل، كما تنقسم المفاسد إلىٰ القبيح والأقبح، والرذيل والأرذل، ولكل واحد منها رتب عاليات ودانيات ومتوسطات، متساويات وغير متساويات»[2]؛ ثم يقول بصدد مصالح الأحكام خصوصا: «ومصالح الإيجاب أفضل من مصالح الندب، ومصالح الندب أفضل من مصالح الإباحة، كما أن مفاسد

---

(١) **القواعد الكبرىٰ**، ج١، ص٧-٨.

(٢) **القواعد الصغرىٰ**، ص٢٩.

التحريم أرذل من مفاسد الكراهة»[1]؛ ويقول بشأن الوسائل إلىٰ هذه المصالح والمقاصد: «فضل الوسائل مرتب علىٰ فضل المقاصد، فالأمر بالمعروف وسيلة إلىٰ تحصيل مصلحة ذلك المعروف، والنهي عن المنكر وسيلة إلىٰ دفع مفسدة ذلك المنكر؛ والأمر بالإيمان أفضل من كل أمر، والنهي عن الكفر أفضل من كل نهي، والنهي عن الكبائر أفضل من النهي عن الصغائر، والنهي عن كل كبيرة أفضل من النهي عما دونها؛ وكذلك الأمر بما تركُه كبيرة أفضل من الأمر بما تركه صغيرة؛ ثم تترتب فضائل الأمر والنهي علىٰ رتب المصالح والمفاسد»[2].

وقد برَع ابن عبد السلام في التعبير عن دقائق الترتيب، حين تعَرَّض لرتب المفاسد، إذ جعل أدنىٰ مفاسد الكبائر يليه أعلىٰ مفاسد الصغائر، وأدنىٰ مفاسد الصغائر يليه أعلىٰ مفاسد المكروهات، وأدنىٰ مفاسد المكروهات يليه المباح، فيقول: «ولمفاسد ما حرم الله قربانه، رتبتان، **إحداهما** رتبة الكبائر، وهي منقسمة إلىٰ الكبير والأكبر والمتوسط بينهما؛ فالأكبر أعظم الكبائر مفسدة، وكذلك الأنقص، فالأنقص؛ ولا تزال مفاسد الكبائر تتناقص إلىٰ أن تنتهي إلىٰ مفسدة لو نقصت، لوقعنا في أعظم رتب مفاسد الصغائر، وهي **الرتبة الثانية**، ثم لا تزال مفاسد الصغائر تتناقص إلىٰ أن تنتهي إلىٰ مفسدة لو فاتت، لانتهينا إلىٰ أعلىٰ مفاسد المكروهات، وهي الضرب الثاني من رُتب المفاسد، ولا تزال مفاسد المكروهات تتناقص إلىٰ أن تنتهي إلىٰ حد لو زال، لوقعنا في المباح»[3].

(١) **القواعد الصغرىٰ**، ص٢٩.

(٢) **القواعد الصغرىٰ**، ص١٤٠.

(٣) **القواعد الكبرىٰ**، ج١، ص٧٨.

وعليه، فلما كانت الأحكام تابعة للمصالح، وكانت المصالح رتبا متفاوتة، أمكن ترتيب الأحكام الخمس علىٰ النحو الذي رُتِّبت به المصالح؛ فقد نفرّق، خلافا للمقاصديين، في «المباح» بين ضربين نسمي أحدهما: «**مباح الفعل**» (أو «**المباح الإيجابي**») ونسمي الثاني «**مباح الترك**» (أو «**المباح السلبي**»)؛ وحينها، نحصل علىٰ الترتيب الكلي التالي: أعلىٰ رُتب مباح الترك يليه أدنىٰ رُتب المكروه، وأعلىٰ رُتب المكروه يليه أدنىٰ رُتب المحرَّم؛ ثم أعلىٰ رُتب مباح الفعل يليه أدنىٰ رُتب المندوب، وأعلىٰ رُتب المندوب يليه أدنىٰ رُتب الواجب؛ وهذا يعني أن هذا الترتيب ينقسم إلىٰ **سُلَّمين** اثنين، أي ترتيبين **موجَّهين** بمعنىٰ أن كل ترتيب له طرفان: أدنىٰ وأعلىٰ، أحدهما **ترتيب موجَب**، وعناصره، مرتَّبةً من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ، هي: «مباح الفعل»، ثم «المندوب»، فـ «الواجب»؛ والثاني **ترتيب سالب**، وعناصره، مُرتَّبةً من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ، هي: «مباح الترك»، ثم «المكروه»، فـ «المحرّم».

وخلاصة القول في هذا الفصل أن «ميثاق الإشهاد» ورَّث لذرية بني آدم الفطرة، وأن الفطرة ليست مجرد «خزّان» أو، علىٰ الأشهر، مجرد «مستودَع» للقيم المأخوذة من الأسماء الحسنىٰ، ولا حتىٰ مجرد «ذاكرة جامدة» تحفظ هذه القيم كما تلقتها منفصلة بعضها عن بعض، وإنما هي مجال شغَّال تترابط فيه القيم فيما بينها، ويتفاعل بعضها مع بعض، ويتوالد بعضها من بعض بطرق مختلفة من غير انقطاع، أهمها: «المباينة» و«المماثلة» و«المفاضلة»؛ وقد يُبنىٰ عليها من الطرق العلاقية ما هو أشد تركيبا؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون الفطرة هي، علىٰ الحقيقة، **القوة الإدراكية العلاقية** التي تُميّز الإنسان عما عداه من الكائنات؛ والحال أن هذا النوع من هذه القوة

الإدراكية اشتهر باسم «العقل»؛ وحينئذ، لا غرابة أن نجد المقاصديين لا ينفكون يَقرنون بين المفهومين: «الفطرة» و«العقل»، كلما ذكروا «الفطرة» أردفوها بـ «العقل» كما في العبارات التالية: «الفطر السليمة والعقول الصريحة»، «الفطر السوية والعقول السليمة»، «الفطر القويمة والعقول الصحيحة»، «الفطر السليمة والعقول المستقيمة»، بل إن فئة منهم تنسُب بعض العمليات الاستدلالية المركبة كالقياس إلىٰ الفطرة[1]، بل إن فئة أخرىٰ تصرّح بأن الفطرة هي الأساس الذي يتفرع عليه العقل، بل، أكثر من ذلك، ادعي بعضهم أن الفطرة إنما هي العقل، وقد تبيّن بوضوح أن أشهر هؤلاء هو ابن عاشور.

غير أن هذا الاقتران، بل الترادف بين «الفطرة» و«العقل» لا يمكن أن يصح إلا بشرط رئيسي، وهو أن يكون تصوُّر العقل بالأوصاف التي ذُكرت في نصوص الشرع؛ والظاهر أن تصوُّر العقل الذي غلب علىٰ أذهان الأصوليين عامة هو التصور الفلسفي الموروث عن اليونان، وإلا ما كانوا ليسلّموا بـ «المقابلة بين الشرع والعقل»، ويستدلوا علىٰ مسائلهم بكلا الطريقين، حتىٰ ترسخ في علم الأصول تصنيف الأدلة إلىٰ «أدلة نقلية» و«أدلة عقلية» كأن النقل لا عقل معه، والعقل لا نقل فيه؛ وخير شاهد علىٰ تأثر المقاصديين بالتصور الفلسفي للعقل تصوّر ابن عاشور له؛ فالعقل عنده لا يعدو كونه «العقل المجرد» في طوريه: الأرسطي القديم والتنويري الحديث.

---

(١) مثل ابن تيمية وابن القيم وابن عبد السلام.

يترتب علىٰ هذا أن العقل المجرد لا يصح أن يقترن بالفطرة، ولا أن يُنسب إليها، ولا أن يرادفها؛ فليس البتة من جنسها، إذ جنسها هو الأخذ بالقيم الأسمائية وبصُور التفاعل بينها كما تقدم بيان ذلك؛ أما هذا العقل، فلا يأخذ بهذه القيم ولو أنه يأخذ بصور العلاقات بينها، ظانا أن هذه ليست من تلك؛ وليس الأمر كذلك، ذلك أن الصور العلاقية أصلها راجع إلىٰ الأسماء الإلهية شأنها في ذلك شأن القيم الأسمائية؛ فلولا القيم الأسمائية، ما وُجدت الصور العلاقية؛ فمَثَلُ العقل المجرد في هذا كمَثل مَن يؤمن ببعض، ولا يؤمن ببعض.

الباب الثاني

تأسيس الإرادة علىٰ ميثاق الاستئمان

الفصل الخامس

ميثاق الاستئمان وركن الإرادة

لقد أنجزنا، في الباب الأول، المستوىٰ الأول من التأسيس الائتماني لمقاصد الشريعة الذي ينبغي أن يكون تأسيسا خطابيا متصلا بحالة المواثقة، لا مجرد تأسيس تبليغي متصل بحالة المعاملة؛ وقد تمثَّل هذا المستوىٰ الخطابي الأول في تأسيس الفطرة علىٰ «ميثاق الإشهاد»، معتبرا إياها حافظةً للقيم المشتقة من الأسماء الإلهية التي تعرّف بها الرب ﷻ إلىٰ بني آدم حين إشهادهم علىٰ ربوبيته؛ كما تمثَّل هذا المستوىٰ في بيان أن مفهوم «القيمة» لا يمكن الاستغناء عنه في مجال العمل، وأن المقاصديين مطالَبون أكثر من غيرهم بأن يتخذوا من «القيمة الأسمائية» مصطلحا لهم؛ والآن نأتي إلىٰ الكلام في المستوىٰ الثاني من هذا التأسيس الائتماني، وهو تأسيس «**الأمانة**» علىٰ الميثاق الثاني -وقد أسميناه «ميثاق الاستئمان»- فنوضح كيف أنه يتضمن معاني ائتمانية أساسية لا بد للمقاصدي من الأخذ بها.

لقد ورد النصُّ علىٰ هذا الميثاق في الآيتين الأخيرتين من سورة **الأحزاب**، ونسميهما «آيتي عرض الأمانة»، وهما:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ۝٧٢ لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[1].

أول ما يتعين بيانه هو أن تأسيس الشريعة علىٰ «الأمانة» الذي قِوامه علاقات بين الأفعال (أي تأسيس تبليغي) لا يكفي في التأسيس الائتماني الذي قِوامه علاقات بين الذوات (أي تأسيس خطابي) كما لم يكْفِ فيه تأسيس الشريعة علىٰ «الفطرة»، بل ينبغي تأسيس «الأمانة» نفسها علىٰ **ميثاق مخصوص** كما أُسِّست «الفطرة» علىٰ ميثاق مخصوص، إذ **الأصل في الميثاق أن يَصِل بين الذوات**، بانيا عليها الصلة بين الأفعال؛ ولـمَّا كان المقاصدي ابن عاشور قد سعىٰ إلىٰ بناء مقاصد الشريعة علىٰ الفطرة، فقد واصل هذا البناء عندما تعرَّض لمفهوم «الأمانة» في تفسيره: **التحرير والتنوير**؛ فلننظر الآن كيف كان تصوُّره للأمانة ولعلاقتها بالفطرة وكيف أثَّر هذا التصور في إدراكه للصلة التي تجمع بين الميثاقين: «ميثاق الإشهاد» و«ميثاق الاستئمان».

١. مفهوم الأمانة عند الطاهر بن عاشور

لا شك أن ابن عاشور أكثر المفسرين ضبطا وتوسُّعا في الكلام عن «الأمانة»؛ وقد نميز في كلامه بين مستويين: مستوي تحديد

(١) سورة **الأحزاب**، الآيتان ٧٢-٧٣.

مفهوم «الأمانة»، ومستوىٰ تأويل عبارة «عرض الأمانة»؛ فلنوضِّح هذين المستويين علىٰ التوالي، وإن كان قد قدّم، خلافا للمقتضىٰ المنهجي، المستوىٰ الثاني علىٰ المستوىٰ الأول.

١,١. تحديد معاني الأمانة

لقد أحصىٰ ابن عاشور أبرز معاني «الأمانة» عند المفسرين، مؤكدا أنهم اختلفوا بصددها علىٰ عشرين قولا، وصنفها إلىٰ خمسة أصناف هي: «صنف الطاعات والشرائع» و«صنف العقائد» (أو قل «صنف الإيمان») و«صنف ضد الخيانة» (أو قل «صنف الوفاء») و«صنف العقل» و«صنف خلافة الأرض»؛ ثم عمد إلىٰ طرح «صنف الطاعات والشرائع» منها، مقرِّرا **بأن باقي الأصناف تندرج كلها في الفطرة**، قائلا: «إن الشرائع ليست لازمة لفطرة الإنسان، فطالما خلَت أمم عن التكليف بالشرائع، وهم أهل الفِتر»[1]؛ ومضىٰ يستعرض الأصناف الأربعة الفطرية واحدا واحدا، معتبرا أنه يجوز حمل معنىٰ «الأمانة» عليها جميعا، وإن كان قد انتهىٰ إلىٰ ردّ «الخلافة» إلىٰ «العقل»، قائلا: «ما هيأ الإنسانَ لها [أي الخلافة] إلا العقل»؛ فلم يبق إلا ثلاثة أصناف فطرية يعدُّها متمايزة فيها بينها، وهي: «الإيمان» و«العقل»، و«الوفاء»؛ وتفصيلها علىٰ التوالي كالآتي:

١,١,١. الأمانة بمعنىٰ الإيمان[2]

إن ما يُميّز هذا المعنىٰ عند ابن عاشور هو صلته بـ «ميثاق الإشهاد»، إذ يقول: «يجوز أن تكون الأمانة أمانة الإيمان، أي

---

(١) **التحرير والتنوير**، ج٢٢، ص١٢٧.

(٢) يؤيد هذا المعنىٰ الحديث الشريف: «لا إيمان لمن لا أمانة له».

توحيد الله، وهي العهد الذي أخذه الله علىٰ جنس بني آدم، وهو الذي في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾»[1]؛ ويرىٰ أن الإيمان، لما كان من قبيل المعارف التي هي من العلم، انتفىٰ عن السماوات والأرض والجبال، لأن العلم شرطه الحياة، وهذه الكائنات، بحسب ظنه، لا حياة فيها؛ وانتفىٰ الإيمان كذلك عن أهل النفاق وأهل الشرك، رجالا ونساء، لخلوّهم من هذه المعرفة ولو أن صفة الحياة قائمة بهم؛ ونُبدي علىٰ هذا المعنىٰ الإيماني للأمانة الملاحظتين الآتيتين:

أولاهما، أن صلة «أمانة الإيمان» بـ «ميثاق الإشهاد» ليست صلة ميثاق بميثاق، وإنما هي، علىٰ الحقيقة، **صلة بند بميثاق**، إذ إن «الإيمان» ليس إلا أحد العناصر التي تتكون منها الفطرة التي ورَّثها «ميثاق الإشهاد» للإنسان ولو أنه أعلاها؛ يلزم من هذا أن ابن عاشور لا يرىٰ أن «عرض الأمانة» ميثاق مستقل بنفسه؛ وهذا غير مسلَّم، وبيان ذلك أن السؤال الذي وُجّه إلىٰ بني آدم عند «عرض الأمانة» غير السؤال الموجَّه إليهم عند الإشهاد؛ إذ السؤال الإشهادي كان **سؤالا تقريريا** متعلقا بالإيمان بالربوبية بصورة مصرّح بها؛ وهذا يعني أن حقيقة الربوبية كانت أظهر من أن يُسأل عنها، حتىٰ كأنه لم يكن ثمة سؤال، بحيث لم يكن بُدّ من تسليم بني آدم بهذه الحقيقة بصورة مطلقة؛ بينما السؤال الاستئماني كان **سؤالا تخييريا** غير متعلق بالإيمان علىٰ نحو مصرح به، بحيث كان في وسع المسؤول، سماء كان أو أرضا أو جبلا أو إنسانا، أن يجيب بما أراد، إثباتا أو نفيا؛

---

(١) سورة **الأعراف**، الآية ١٧٢.

وعليه، فإن القول بأن «أمانة الإيمان» انعقدت في «ميثاق الإشهاد» كما ذهب إلىٰ ذلك ابن عاشور يترتب عليه أن متعلَّق السؤالين، وهو الإيمان، كان، في الميثاق الواحد، تارة مقرَّرا وتارة مخيَّرا فيه؛ وهذا لا يصحُّ، والتخيير يضادُّ التقرير.

والثانية، أن أمانة الإيمان عبارة عن **وديعة**، إذ يقول: «إن الله **أودع** في نفوس الناس دلائل الوحدانية، فهي ملازمة للفكر البشري، فكأنها عهد الله لهم به، وكأنه أمانة ائتمنهم عليها، لأنه أودعها في الجبلة ملازمة لها»[1]؛ لئن كان ابن عاشور فقد أصاب في الوصل بين «الأمانة» و«الوديعة»، فإنه لم يُعنَ بالنتائج التي تترتب علىٰ هذا الوصل، فضلا عن أن يستثمرها في الكشف عن حقيقة الأمانة؛ وأبدَه وأهم هذه النتائج هو أن للوديعة ضدا، وضدها «القُنْية» بمعنىٰ ما يقتنيه المرء لنفسه ويحتفظ به للانتفاع الشخصي به، في حين أن «الوديعة» هي ما يحفظه المرء لمن أودعه إياه، ويَردُّه إليه في الوقت الذي يطلبه؛ وهذا التضاد يقفنا علىٰ جانب هام من الأمانة لم ترِد الإشارة إليه عند ابن عاشور، وهو أن «الأمانة» تُضادّ «الحيازة»؛ وبيِّنٌ أن موجَب الأمانة، من هذه الجهة، هو حفظ ما هو **للغير**، أي ما هو في **مِلْكه**، في حين أن موجَب «الحيازة» هو حفظ ما للذات.

٢,١,١. الأمانة بمعنىٰ العقل[2]

كما يجوز أن تكون الأمانة «أمانة إيمان»، فكذلك يجوز أن تكون «أمانةَ العقل»؛ ويرىٰ ابن عاشور أن العقل جوهر نفيس لا يُودَع

---

(١) **التحرير والتنوير**، ج٢٢، ص١٢٧.

(٢) **التحرير والتنوير**، ج٢٢، ص١٢٧-١٢٨.

إلا عند من تكون خِلْقته ملائمة له؛ غير أن الأدلة التي أقامها علىٰ ذلك تبدو غريبة أو متكلّفة؛ فقد ميّز العقل، هاهنا، بجانبه النفسي والحسي علىٰ الخصوص، إذ يقول: «إن العقل يبعث علىٰ التغير والانتقال من حال إلىٰ حال ومن مكان إلىٰ غيره»؛ ويبدو أن ما دعاه إلىٰ ذلك هو تعيين جانب من العقل يُحتمَل أن يشترك فيه الإنسان مع غيره من الكائنات؛ وبناء علىٰ هذا التصور المادي للعقل، قرَّر ابن عاشور بأن السماء أو الأرض أو الجبل لو حمَل أحدُها هذا العقل، لكان ذلك سببا في اضطراب العوالم، وأن الحيوان، مُمثَّلا بالفرس، لو أُودِع هذا العقل، لـمَا استطاع أن يتعامل مع غيره، حيوانا كان أو إنسانا؛ وملاحظتنا علىٰ هذا المعنىٰ العقلي للأمانة ملاحظتان:

إحداهما، أن تصوُّر ابن عاشور للعقل يُضيّق سَعته وإنْ اعتبره من الأشياء النفيسة؛ لقد وضحنا بما فيه الكفاية، في الفصل الأول، كيف أن منتهىٰ ما يصل إليه العقل عنده هو «العقل المجرَّد»، إذ قوامه المعقولات المنتزعة من المحسوسات؛ فإذا همَّه هنا الجانب الحسي من هذا العقل، فقد همَّه، عند بيانه للفطرة، جانبه المنطقي؛ والجانبان ولو أنهما متميزان، يظلان متصلين اتصال الرتبتين المتفاوتتين، إذ المعقول ليس واردا علىٰ المحسوس من خارجه، وإنما صادر من داخله ولو أنه أرقىٰ منه؛ وحتىٰ لو سلَّمنا بأن الأمانة معناها العقل، لزمنا تصوُّر عقل أوسع من العقل المجرَّد، إذ إن الأمانة قيمة إيجابية عليا، بل قيمة أسمائية مشتقة من اسم «المؤمن»، فيُحتاج في إدراكها إلىٰ قوة تتعدىٰ التوصيف النظري إلىٰ التسديد العملي الموصول بـ «ميثاق الإشهاد».

والثانية، أن ابن عاشور يحصر الإدراك في «العقل»؛ لولا أن ابن عاشور كان يتصوَّر الإدراك علىٰ الوجه الذي يُدرك به الإنسان الأشياء، أي كان يتصوره إدراكا عقليا صريحا، ما اشتغل بالاستدلال علىٰ أن ما عداه من الكائنات، جمادا أو حيوانا، لا يمكن أن يكون مستودَعا للعقل؛ والسبب في ذلك هو أخذُه بالتصور الأرسطي للعقل، إذ العقل، بحسب هذا التصور، حقيقة واحدة ولو أنه مراتب، أعلاها مرتبة العقل الإلهي؛ والحقيقة أنه يجوز، في حق القدرة الإلهية غير المحدودة، أن تخلق ما لا يتناهىٰ من أنواع الإدراك مما لا يخطر علىٰ بال أحد، بحيث لا مجال للمقارنة بين أنواعها ونوع الإدراك البشري ولو أنها جميعا توصِّل إلىٰ اقتناص المدرَكات؛ وحسبك أن هذه الكائنات، علىٰ اختلافها، تُدرِك أن لها ربّا واحدا، وأنها تسجد له ولو أنها لم تُكلَّف تكليف بني آدم[1].

٣,١,١. الأمانة بمعنىٰ الوفاء[2]

من أضداد الأمانة الخيانة، فتكون بمعنىٰ «الوفاء»، إذ الوفاء يضادّ الخيانة؛ فابن عاشور يقول: «المراد بالأمانة حقيقتها المعلومة، وهي الحفاظ علىٰ ما عهد به ورعيه والحذار من الإخلال به سهوا أو تقصيرا، فيسمىٰ تفريطا وإضاعة، أو عمدا، فيُسمَّىٰ خيانة وخيسا»[3]؛ ويقول في موضع آخر: «أما الأمانة، فهي ما يؤتمن عليه ويطالب بحفظه والوفاء دون إضاعة ولا إجحاف»[4]؛ ويرىٰ أن هذا

---

(١) كما ورد في القرآن الكريم

(٢) **التحرير والتنوير**، ج٢٢، ص١٢٨، ١٢٩.

(٣) نفس المصدر، ج٢٢، ص١٢٩.

(٤) نفس المصدر، ج٢٢، ص١٢٦.

المعنىٰ الثالث يتضمن الأمانة بمعنىٰ «العقل» بوصفه أقرب محامل الأمانة إليه، مستدلا علىٰ ذلك بكون الأمانة بمعنىٰ «الوفاء» من الأخلاق، والأخلاق إنما هي فرع من العقل[1]؛ وملاحظاتنا علىٰ هذا المعنىٰ الثالث للأمانة هي كالتالي:

أولاها، أن ابن عاشور في بيانه لهذا المعنىٰ للأمانة زاوج بين دلالتين: الأمانة باعتبارها الشيء -أو الموضوع- المؤتمَن عليه كما في قوله: «الأمانة ما يؤتمن عليه»[2]، والأمانة باعتبارها خُلُقا للإنسان كما في قوله: «الحفاظ علىٰ ما عُهد به»؛ والحال أن الدلالتين مختلفتان، إذ إن الدلالة الأولىٰ ضدُّها «الحيازة»، في حين أن الدلالة الثانية ضدُّها «الخيانة».

والثانية، أن ابن عاشور تقلّب في هذا السياق بين موقفين متعارضين: أحدهما اعتبار الأمانة بمعنىٰ «الوفاء» أصلا والأمانةَ بمعنىٰ «العقل» فرعا تابعة لها؛ والآخر اعتبار الأمانة بمعنىٰ «العقل» أصلا والأمانةَ بمعنىٰ «الوفاء» فرعا تابعا لها؛ فتارة قدَّم «الوفاء» علىٰ «العقل»، وتارة قدَّم «العقل» علىٰ «الوفاء» ولو أنه لم يُفرِّق بين التقديمين، حتىٰ كأنهما متلازمان من جانبين.

والثالثة، لقد أدرج ابن عاشور الأمانة في الفطرة اندراج الإيمان فيها[3]؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون الأمانة بمعنىٰ «الوفاء» تابعة للأمانة بمعنىٰ «العقل» تبعية «الإيمان» له؛ فقد تبين سابقا أن

---

(١) قد ندعي عكس ذلك، فنقول إن العقل فرع من الأخلاق، إذ العقل نفسه خُلُق، فمن أفعال العقل ما يحسن أو يصلح، ومنها ما يقبح أو يفسد.

(٢) **التحرير والتنوير**، ج٢٢، ١٢٨

(٣) نفس المصدر، ج٢٢، ١٢٧

الفطرة بكليتها عند ابن عاشور مردودة إلىٰ العقل المجرَّد[1]؛ وعليه، فإن إدراج الأمانة فيها هو، في نهاية الأمر، ردُّها إلىٰ العقل المجرد كما رُدّ إليه الإيمان، بحكم اندراجه الأصلي في الفطرة؛ فيتبيّن أن تضمُّن الفطرة للأمانة يجعل العقل هو معناها الأساسي الذي يُردّ إليه سواه من معانيها.

٢,١. تأويل عبارة «عرْض الأمانة»

لئن كان بعض المفسرين قد رأوا في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾ قولا مجازيا، فلا أحد منهم بلغ مبلغ ابن عاشور في الإلحاح علىٰ الصبغة المجازية لهذا القول، توصيفا وتفصيلا؛ فقد اعتبره استعارةً ذات مستويين: «مستوىٰ تركيبي» و«مستوىٰ إفرادي».

أما عن **مستوىٰ التركيب**، فقد استُعير، في نظر ابن عاشور، التركيبُ الدال علىٰ المشبَّه به - أي «إنا عرضنا الأمانة علىٰ السماوات والأرض والجبال، وأبين أن يحملنها، وأشفقن منها، وحملها الإنسان» - للمشبَّه المحذوف، مع قرينة حالية تمنع من إرادة معناه الحقيقي؛ ويقول بهذا الصدد: «فقوله: «عرَضْنا» هنا استعارة تمثيلية لوضع شيء في شيء، لأنه أهل له دون بقية الأشياء وعدم وضعه في بقية الأشياء لعدم تأهلها لذلك الشيء، فشُبّهت حالة صرف تحميل الأمانة عن السماوات والأرض والجبال ووضعها في الإنسان بحالة من يعرض شيئا علىٰ أناس، فيرفضه بعضهم ويقبله واحد منهم»[2]؛ والقرينة الحالية التي تصرف المعنىٰ الحقيقي لهذا التركيب

---

(١) انظر الفصل الأول

(٢) **التحرير والتنوير**، ج٢٢، ص١٢٥.

قرينتان: إحداهما، «انتفاء الإدراك» عن السماوات والأرض والجبال؛ والأخرىٰ، «انتفاء الاختيار» عن ماهية الإنسان؛ وفائدة هذا المركب التمثيلي هو، كما يقول، تعظيم أمر الأمانة، «إذ بلغت أن لا يطيق تحمّلَها ما هو أعظم ما يبصره الناس من أجناس الموجودات»[1].

أما عن **مستوىٰ الإفراد**، فيرىٰ ابن عاشور أن هذا المركب التمثيلي ينحل إلىٰ جملة من الأفعال كل واحد منها يصلح لأن يكون، في حد ذاته، استعارة مفردة، وأن هذا الانحلال إلىٰ استعارات فرعية دليل علىٰ كمال بلاغة هذا التمثيل؛ وهذه الأفعال المكوِّنة لهذا المركب الاستعاري هي: ﴿عَرَضْنَا﴾، ﴿فَأَبَيْنَ﴾، ﴿يَحْمِلْنَهَا﴾، ﴿وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾، ﴿وَحَمَلَهَا﴾؛ إذ يجوز أن يُشبَّه إيداع الأمانة في الإنسان وصرفها عن غيره بـ «العرْض»، ويُشبَّه عدم صلاحية السماوات والأرض والجبال لإيداع الأمانة فيها بـ «الإباء»، ويُشبَّه عدم التلاؤم مع ماهيات السماوات والأرض والجبال بـ «الإشفاق»، ويُشبَّه التلاؤم مع إيداع الأمانة في الإنسان بـ «الحمْل»[2]؛ تَرِد علىٰ هذا التصور الاستعاري لـ «عرْض الأمانة» الاعتراضات التالية:

أولها، أن القول باستعارية «عرْض الأمانة» يوجب القول باستعارية كل ما يخالف معايير العقل المجرد من الآيات القرآنية التي تعلّقت بما سوىٰ الإنسان من الكائنات، والتي أسنَدت إليها أحوالا وأفعالا مثل أحواله وأفعاله؛ فقد أخبرنا القرآن، علىٰ سبيل المثال،

---

(١) نفس المصدر، ج٢٢، ص١٢٥-١٢٦.

(٢) نفس المصدر، ج٢٢، ص١٢٦.

بأن الحجارة تخشىٰ ربها، وأن الشمس والقمر والجبال تطيعه وتسبح بحمده وتسجد له؛ فلئن جاز أن نتأوّل «عرْض الأمانة» بما تأوله ابن عاشور، فبِأن يجوز أن نتأوَّل هذه الأفعال التعبدية الصادرة من الجمادات من باب أوْلىٰ، لأن مصادمتها للمعايير العقلية المجردة أكبر؛ وهذا غير مسلم، لأن القدرة الإلهية لا يمتنع عليها أي شيء، فقد تخلُق في أي كائن من الأحوال والأفعال ما لا تقدر العقول أن تتصوره ولا حتىٰ الأوهام أن تتخيله؛ فإذا عجز العقل عن تصوّر «التسبيح» و«الخشوع» و«السجود» من الجمادات، فلا يلزم من ذلك عدم حصول هذه الأفعال منها كما تحصل منا؛ وما أدراك أن تكون أفعالها هذه أبلغ في التعبد، وأدل علىٰ حقيقته من أفعالنا، بحيث ينقلب ميزان الحكم علىٰ هذه الأفعال، فتكون أفعالها حقيقية، وأفعالنا، بالإضافة إليها، مجازية! وعلىٰ هذا، يكون من الخطأ اعتبار العقل المجرَّد مقياس كل شيء، والاحتكامُ إليه وحده في البتِّ في معاني هذه الآيات القرآنية، نظرا لأنه أدنىٰ مراتب العقل، إذ نطاقه محصور في ظواهر المعاملة، وصفا وضبطا؛ أما هذه الآيات، فتتعدىٰ هذا النطاق إلىٰ أفق «العقل المؤيَّد» الذي يطلب الأسرار الميثاقية التي تأسست عليها هذه الظواهر التعاملية.

والثاني، يفرِّق ابن عاشور بين لفظ «الإيداع» ولفظ «الحمل»، باعتبار أن الأول مستعمل بمعناه الحقيقي في سياق الأمانة، وباعتبار أن الثاني مستعمل، في هذا السياق، بمعنىٰ مجازي؛ أما معناه الحقيقي، فهو «رفع شيء ثقيل»؛ فهذا التفريق غير مسلّم؛ ذلك أنّ ما يَصدُق بصدد «الحمل» يصدُق مِثلُه بشأن «الإيداع»؛ فلفظ «الإيداع» يُستعمل، هو الآخر، بمعناه الحقيقي في «الأجسام»، ويستُعمل، هو كذلك، بمعنىٰ مجازي في سياق «الأمانة»؛ وقد بنىٰ ابن عاشور هذا

التفريق علىٰ دعواه بأن «الأمانة» حقيقة مبثوثة في الفطرة، ذلك أن الفطرة عنده عبارة عن «مستودَع» بالمعنىٰ الحقيقي، بحيث يكون الفعل الدال علىٰ وضع الأمانة في هذا «المستودع» هو «الإيداع» بمعناه الحقيقي، وهذا التصور للفطرة يفترض أن الفطرة أشبه بجسم أجوف؛ وليس الأمر كذلك، لأن الفطرة وإن صح أنها كيان باطن، فلا حيِّز تشغله ولا جوف تملؤه، فيكون وصفها بـ «المستودع» مجازا بيّنا؛ كما يفترض هذا التصور أن المضامين التي تودع في الفطرة أشبه بأجسام دقيقة تَحلّ بجوف الفطرة؛ وليس الأمر كذلك، لأن هذه المضامين، وإن صح أنها عناصر مبثوثة، فلا شكل يُصوّرها، ولا مقدار يَحدُّها، فيكون وصفها بـ «المودَعات» من باب المجاز.

والثالث، أن قول ابن عاشور بانتفاء الإدراك عن السماوات والأرض والجبال معترَض عليه من وجهين: **أحدهما**، أنه يفترض أن الكائنات التي عُرضت عليها الأمانة من غير الإنسان هي الجمادات، فهي التي تبدو في ظاهرها غير مُدرِكة للأشياء؛ غير أن هذا الافتراض لا دليل علىٰ صحته، بل إن من المفسّرين من قدَّر محذوفا وهو «أهل» كما لو قيل: «إنا عرضنا الأمانة علىٰ أهل السماوات والأرض والجبال»، فيكون المعروض عليهم هم «الملائكة» و«الإنس» و«الجن»؛ **والوجه الثاني**، أنه لا يُشترَط في الإدراك الخاص بالسماوات والأرض والجبال أن يكون علىٰ شاكلة الإدراك لدىٰ الإنسان، حتىٰ يصح أن ننفي وجوده عنها، بناء علىٰ ما نشهده من جمود ظاهرها؛ إذ يجوز أن تكون قد خُلقت بقوة إدراكية هي من الدقة والخفاء، بحيث يتعذر أن نتبين وجودها كما نتبين وجود هذه القوة في الحيوانات، فضلا عن مقارنتها بقوة الإدراك لدىٰ الإنسان.

والرابع، أن قول ابن عاشور بـ «انتفاء الاختيار» عن ماهية الإنسان معترض عليه هو أيضا من وجهين: **أحدهما**، أن العرض الإلهي توجّه، لا إلىٰ أفراد الإنسان، وإنما إلىٰ جنسه، وجنسه عبارة عن ماهية؛ والاختيار، عند ابن عاشور، لا تنهض به الماهية، وإنما ينهض به الأفراد[1]؛ وهذا غير مسلَّم، لِمَ لا يجوز أن تكون الماهية الإنسانية عبارة عن **ذات معنوية واحدة** جامعة لأفراد بني آدم كلهم، وأن تُعرَض، علىٰ هذه الذات المعنوية الواحدة، الأمانة عرْضَها علىٰ الأفراد، بحيث يمكن أن تختار كما يختارون! ولِمَ لا يجوز أن تكون هذه الماهية هي الروح الأولىٰ التي تناسلت منها أرواح البشر كلهم! بل لِمَ لا يجوز، كما ذهب إلىٰ ذلك بعض المفسّرين، أن يكون الذي خُوطب بهذا العرض هو آدم، عليه السلام، باعتباره الإنسان الأول، والإنسان الأول هو بمنزلة النموذج الأمثل لجنس الإنسان، فيقوم مقام الجنس! **والوجه الثاني**، أن ابن عاشور يُشبّه الماهية بالطبيعة؛ فكما أن الطبيعة، عنده، لها آثار تصدر عنها قسرا، لا اختيارا[2]، فكذلك الماهية، لو فرَضنا أن لها آثارا، فلا يمكن أن تُحدثها عن اختيار؛ والقول بهذا التشبيه جمَع، إلىٰ التأثير الأرسطي القديم، التصور الطبيعي الحديث، إذ جعل للماهية التي هي، عند أرسطو، جملة الخواصّ المحددة للشيء آثارا كآثار الطبيعة المادية، مذكّرا بالقول الشائع: «الطبيعة عمياء»[3]، وهذا الجمع غير معقول، لأن الماهية معنىٰ مجرّد، في حين الطبيعة فرد مجسَّد.

---

(١) يقول ابن عاشور: «وكذلك الإنسان باعتبار المراد منه جنسه وماهيته، لأن الماهية لا تفاوض ولا تختار»، **التحرير والتنوير**، ج٩، ص١٢٦.

(٢) **التحرير والتنوير**، ج٢٢، ص١٢٦.

(٣) نفس المصدر، نفس الصفحة.

لقد ذكرنا أن القرينة الحالية التي أخذ بها ابن عاشور لإثبات استعارية القول الإلهي: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾ تتكون من نفيين: «نفي الإدراك عن السماوات والأرض والجبال» و«نفي الاختيار عن ماهية الإنسان»؛ ولما تبيَّن أن ادعاء هذين النفيين معترَض عليه، وإلا فلا أقل من أنه ادعاء غير مسنود، فقد ثبت أن القرينة المكوَّنة منهما لا تُجدي في إضفاء الصفة المجازية علىٰ القول الإلهي المذكور، وعاد الأمر إلىٰ الأصل، وهو أن لفظ «العَرض»، في هذا القول، قد يُحمل علىٰ معناه الحقيقي، وهو، علىٰ حد تعبير ابن عاشور نفسه، «إحضار شيء لآخر ليختاره أو يقبله»[1].

وحاصل الكلام في تفسير ابن عاشور لقوله تعالىٰ: ﴿عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾ أنه ينقسم إلىٰ قسمين: تناول ابن عاشور، في أحدهما، معاني «الأمانة»، فجمعها في ثلاثة أساسية، وهي: «الإيمان» و«العقل» و«الوفاء»؛ وانتهىٰ بتقديم «الأمانة بمعنىٰ العقل» علىٰ «الأمانة بمعنىٰ الإيمان» و«الأمانة بمعنىٰ الوفاء»، بحجة أن «الإيمان» و«الوفاء» هما من أخلاق «العقل»؛ وتناول، في القسم الثاني، «عرْض الأمانة»، فاعتبره مركّبا استعاريا يتضمن استعارات فرعية، متمثلةً في أفعال «العرض» و«الإباء» و«الإشفاق» و«الحمل»؛ والملاحظ أن حقيقة الارتباط بين هذين القسمين ليس ارتباط متضمِّن بمتضمَّن كما يتضمن «عرضُ الأمانة» معاني «الأمانة»، وإنما ارتباط مقصد بوسيلة؛ وتوضيح ذلك أن الدعوىٰ التي اختص القسم الأول بإثباتها هي «الأمانة كعقل»، وأن الدعوىٰ التي اختص القسم الثاني بإثباتها هي «عرض الأمانة كاستعارة»؛ والحال أن «عرْض الأمانة

---

(١) نفس المصدر، ج٢٢، ص١٢٦.

كاستعارة» يقوم مقام المقصد في بيان حقيقة هذا العرض الإلهي، وأن «الأمانة كَعقل» تنزل منزلة الوسيلة الموصِّلة إلىٰ هذا المقصد؛ ولما كان العقل، كما يتصوَّره ابن عاشور، وسيلة لا تتعدىٰ رتبة «العقل المجرَّد»، بات يشهد آثار المجاز والاستعارة حيث لا تنفعه ضوابطه، وفي كل ما يجاوز حدوده.

وبهذا، يتبين أن الاستعارية التي وصَف بها ابن عاشور «عرض الأمانة» ليست حقيقية، وإنما **إضافية**، إذ ترجع إلىٰ التشبث بـ «العقل المجرَّد»؛ ولو أمكن تحصيل عقل أوسع منه لاتسع للاستعارات، لا باعتبارها مجازات، وإنما حقائق مثل الحقائق التي يتسع لها العقل المجرَّد، لا سيما وأن هذه الاستعارات تُنسب إلىٰ الخطاب الإلهي الذي يوجب، أصلا، التصديق؛ والقائلون باستعارية هذا الخطاب واقعون، لا محالة، في تقديم التكذيب علىٰ التصديق، وفي هذا سوء أدب بالغ مع مُنزِله ﷻ، ذلك لأن القول الاستعاري، كما هو مُقرَّر، قول كاذب، ويظل كذلك، حتىٰ ولو صُحّح بقول حقيقي غير استعاري؛ فمثلا، القول: «حمَل الإنسان الأمانة» عبارة عن استعارة، والاستعارة ضد الحقيقة، فيكون هذا القول قولا كاذبا، في حين أن القول: «أُودِع الإنسانُ الأمانَةَ»، يُعتَبر قولا صادقا.

٣,١. ميثاقية العرض واختيارية الأمانة

ولما ظل ابن عاشور متمسكا بالتأويل الاستعاري للقول الإلهي: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾، فقد حجبَه هذا التأويل عن إدراك خاصيتين جوهريتين تميزان «عرْض الأمانة» عن سواه من أمور «الحالة التواثقية»؛ أولاهما، «ميثاقية هذا العرْض»؛ والثانية، «اختيارية الأمانة»، فلبسط الكلام فيهما.

١,٣,١. ميثاقية العرْض

لم يَذكر ابن عاشور في توضيحه لمعاني الأمانة إلا «ميثاق الإشهاد»، وذلك عندما تطرَّق لمعنىٰ «الإيمان» الذي يمكن أن يُحمَل عليه لفظ «الأمانة»، معتبرا الإيمان أمانة «مودَعة» في الفطرة[١]؛ ومعلوم أن الفطرة موروثة عن «ميثاق الإشهاد»؛ ويؤيد ذلك قوله: «إن الإيمان من الأمانة، لأنه عهد الله»[٢]؛ أما اعتباره الإيمان «مودَعا» في الفطرة، فيرجع إلىٰ الإقرار بالربوبية في «ميثاق الإشهاد»؛ فـ «الإيداع»، عند ابن عاشور، هو العلاقة الإشهادية الحقيقية التي تربط الفطرة بمضامينها، فأي مضمون ارتبط بها لا بد أن يكون إشهاديا إيداعيا؛ والملاحظ أن ابن عاشور، كما أنه ردَّ المعاني التي حُملت عليها الأمانة كـ «الإيمان» و«العقل» و«الوفاء» إلىٰ «الإيداع» - إذ هي عبارة عن «مودعات» أو قل «ودائع» - فكذلك ردَّ الأفعال التي تعلقت بها إلىٰ «الإيداع»؛ ويأتي علىٰ رأس هذه الأفعال الائتمانية فعل «العرْض»؛ فلفظ «العرْض»، في إيقاعه علىٰ الأمانة، بات، بحسب ابن عاشور، **كلمة استعارية** يُقصد بها «الإيداع»؛ إذ يقول: «يُشبَّه إيداع الأمانة في الإنسان وصرفها عن غيره بالعرْض»[٣]؛ ولمّا حُمل «العرض» علىٰ معنىٰ «الإيداع»، اندرج في الفطرة، وصار فعلا إشهاديا، أي فعلا يَستغني بـ «ميثاق الإشهاد» عن غيره؛ وهكذا، فإن قول ابن عاشور بإيداعية «العرْض» حجب عنه إمكان تصوُّر أفق ميثاقي غير إشهادي يندمج فيه «العرْض».

---

(١) نفس المصدر، ج٢٢، ص١٢٧.

(٢) نفس المصدر، ج٢٢، ص١٢٨.

(٣) نفس المصدر، ج٢٢، ص١٢٦.

ولم يَحجب القولُ باستعارية «العرض» عنه إمكان التصور لميثاق آخر فقط، بل حجب عنه حقيقة أساسية، وهي أن **فعل «الإيداع» أولىٰ أن يخصَّ «الأمانة» من أن يخصّ «الفطرة»**، ذلك أن للفظ «الأمانة» استعمالين أساسيين: فقد يُستعمَل **وصفا** للإنسان، وعبَّر ابن عاشور عن هذا الاستعمال بلفظ «الوفاء»؛ وقد يُستعمَل **اسما** للشيء المؤتَمَن عليه، وعبَّر ابن عاشور عن هذا الاستعمال الثاني بلفظ «ما يؤتمن عليه»؛ ولئن كان ابن عاشور قد ذكر الاستعمالين مجتمعين، فإنه لم يقف عند الفرق بينهما، بل ما لبث أن ردّ الاستعمال الثاني -أي «الشيء المؤتمن عليه»- إلىٰ الاستعمال الأول، أي «الوفاء» كما لو كان تمام مدلوله هو «الوفاء بما اؤتُمن عليه»، واعتبره معنىٰ «مودَعا» في الفطرة؛ والحال أن الاستعمال الثاني أدلّ علىٰ «الإيداع» من الأول، إذ يُطلق علىٰ «الشيء المؤتَمَن عليه» اسم «الوديعة»؛ والراجح أن لفظ «الأمانة» وُضِع، في الأصل، لمعنىٰ «الوديعة» بدليل أن الفِعلين: «الرد» و«الاسترداد» تعلقا به، ولا يُردّ أو يُستردّ إلا ما كان في حكم المحسوس؛ ثم نقَلَ التداول هذا اللفظ من معناه العيني إلىٰ معان ذهنية أخرىٰ؛ إذ الغالب، في اللغة، أن تدل ألفاظها أولا علىٰ المحسوسات، ثم تنتقل علىٰ التدريج إلىٰ الدلالة علىٰ المجردات.

لو أن ابن عاشور أوْلىٰ عنايته لهذا المعنىٰ الأصلي للأمانة، لتبيَّن أن له خصوصية إيمانية لا تقل عن خصوصية الإشهاد الإيمانية؛ إذ تتعلق، كما سيتضح، بالربوبية بمعنىٰ «**المالكية**» تعلُّق خصوصية الإشهاد بالربوبية بمعنىٰ «الوحدانية»؛ وإذا كان «الإشهاد»، بموجب الخصوصية الإيمانية، قد أدىٰ إلىٰ ميثاق أول بين الرب سبحانه وبني آدم هو «ميثاق الإشهاد»، فكذلك «الإيداع»، بموجب هذه

الخصوصية، أدىٰ إلىٰ ميثاق ثان مِثلِه هو «**ميثاق الاستئمان**»؛ غير أن ابن عاشور، لمّا لم يُثبت وجود هذا الميثاق الثاني، أخذ ينقل إلىٰ «الإشهاد»، بسبب اتجاهه الاستعاري، ما اختص به «الإيداع» من الصفات، فأتىٰ **بلغة تواثقية مزدوجة**؛ إذ وصَف «الفطرة» - التي هي حصيلة الإشهاد - بلغة «الأمانة بمعنىٰ الوديعة»، أي أسند إليها أوصافا ائتمانية كـ «الاستيداع»؛ وفي المقابل، وصف «الأمانة بمعنىٰ الوديعة» بلغة «الفطرة»، أي أسند إليها أوصافا فطرية كـ «الإلزام»؛ وهكذا، أضحت الفطرة، بحسبه، استئمانية، والأمانةُ إشهادية، فيلزم أنه لا فرق لديه بين «الاستئمان» و«الإشهاد».

٢,٣,١. اختيارية الأمانة

لقد نسَب ابن عاشور «الأمانة» إلىٰ «الفطرة»؛ والفطرة، كما فهمها، تَحمِل معانيَ فُطر عليها الإنسان؛ وما فُطر عليه يكون، بحسبه، أمرا قهريا لا طوعيا، لأن الفطرة، عنده، عبارة عن طبيعة الإنسان[١]، والطبيعة، كما اشتُهر، عمياء، أي محكومة بقوانين لا اختيار معها؛ وهذا يعني أن معاني الفطرة، في نظره، «مودَعة» في الإنسان «إيداعا» قسريا لا انفكاك عنه؛ ولما كانت الأمانة أحدَ هذه المعاني، فقد حمَلت من آثار القسر ما تحمل هذه المعاني، وهذا قوله: «إن تحمُّل الأمانة لم يكن من اختيار الإنسان»[٢].

قد يصحّ أن مضامين الفطرة إلزامية؛ لكن هذه الإلزامية ليست مطلقا من جنس حتمية الطبيعة، وإنما هي من جنس **قطعية الواجب**؛

---

(١) انظر الفصل الأول.

(٢) **التحرير والتنوير**، ج٢٢، ص١٢٩.

فهذه المضامين الفطرية ليست، كما يُظن، دوافع غريزية أو ميولات نفسية، وإنما هي **شهادات أو إقرارات سابقة لا تراجع عنها**؛ إذ تقرر أن الفطرة نشأت، أصلا، عن «ميثاق الإشهاد»، وانطوت، بالتبَع، علىٰ معاني الصفات التي تعرَّف بها الرب سبحانه إلىٰ بني آدم وأشهده عليها في حالة المواثقة.

وقد يصح كذلك أن الأمانة بمعنىٰ «الوفاء» أحد معاني الفطرة كما جاء في قول ابن عاشور: «كان الإنسان متحملا الأمانة بفطرته»[1]؛ إذ يجوز أن يكون الرب سبحانه قد تجلىٰ لبني آدم بكمالات اسم «المؤمن»[2]، فترَك هذا الاسم أثرَه في فِطَرهم، وأثرُه هو معنىٰ «الأمانة»؛ لكن ابن عاشور وقع في المزج بين هذا المعنىٰ الخُلُقي للأمانة ومعناها الحسي الذي هو «الوديعة»، إذ وصفَها بـ «الإيداع»، كأن «الوديعة»، هي الأخرىٰ، معنىٰ «أُودِع» في الفطرة؛ والصواب أن «الإيداع»، كما ذُكر، ليس علاقة إشهادية، وإنما علاقة ميثاقية أخرىٰ، وهي «العلاقة الاستئمانية».

ولما كان ابن عاشور قد اعتبر القول: «حمَل الأمانة»، قولا استعاريا مردودا إلىٰ المعنىٰ الحقيقي الذي هو «أُودع الأمانة»، ناقلا للأمانة من دلالتها علىٰ «الوفاء» إلىٰ دلالتها علىٰ «الوديعة»، واعتبر «الإيداع» معنىٰ فطريا يصدق في حقه من الإلزام الطبيعي ما يصدق في باقي معاني الفطرة، فقد فوَّت علىٰ نفسه إدراك حقيقة «الائتمان» بمعنىٰ «الإيداع»، واقعا في وصفه بنقيض ما يجب أن يوصف به؛ إذ انتهىٰ إلىٰ وصف «تحمُّل الأمانة» بمعنىٰ «قبول الوديعة» بكونه **لا**

(١) نفس المصدر، ج٢٢، ص١٢٨.

(٢) الأمانة والإيمان من أصل واحد.

يكون باختيار الإنسان[1]، وإنما بفعل «الإشهاد» الذي ورّث «الفطرة».

ولم يُثن ابنَ عاشور عن هذا الادعاء الشاذ صريحُ الأفعال التي ورَدت في «آية عرض الأمانة» والتي صحبها دخول حرف التوكيد «إنّ» علىٰ أول فعل فيها، وهي: «العرض» و«الإباء» و«الإشفاق» و«الحمل»؛ فـ «العرْض» لا يصح إلا مع تخيير المعروض عليه فيما عُرض؛ و«الإباء» لا يحصل إلا حيث يمكن حصول ضده، أي «القبول»؛ و«الإشفاق» لا يكون إلا حيث يمكن تقدير العواقب، وتقديرُ العواقب يُشعر بوجود الاختيار؛ و«الحمل» أتىٰ بمعنىٰ «التحمُّل»، و«التحمل» يكون اختياريا كما يكون إجباريا، لكن سياق الآية يرجح أن يكون مختارا، لا مجبرا عليه؛ كما لم تصدَّه عن غريب ادعائه الأقوالُ التي رويت عن بعض أوائل أئمة التفسير مثل ابن عباس وابن مجاهد والحسن البصري وغيرهم من السلف والتي تُشير، في تناولها لـ «عرض الأمانة»، إلىٰ مقوِّم هامّ من مقوّمات الاختيار، وهو: «الحوار»؛ إذ روت أن الخالق سبحانه تبادل مع مخلوقاته أسئلة وأجوبة معينة[2]؛ ولولا أن العقول تسلّم بأن «عرْض الأمانة» يتضمن «الخيار»، ما ألحت هذه الروايات علىٰ هذا المعنىٰ؛ فالعقل يقضي بأن الشيء المعروض، علىٰ خلاف الشيء المطلوب، يكون مخيَّرا فيه.

ولكن ابن عاشور ظل مصرا علىٰ ادعائه، إذ يؤكده في مواضع عدة، ففي أحدها يقول: «الماهية (أي ماهية الإنسان) **لا تُفاوِض**

---

(١) **التحرير والتنوير**، ج٢٢، ص١٢٩.

(٢) ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، مج٣، ص٢٨٣-٢٨٥.

ولا تختار [. . .]، **لا اختيار لها**، أي للجبلة، وإنما تصدر منها آثار قسرا»[1]، وفي موضع ثان، يقول: «إن تحمّل الأمانة **لم يكن باختيار الإنسان**»[2]؛ وفي موضع ثالث، يقول: «إن **الإنسان لم يحمل الأمانة باختياره**، بل فطر علىٰ تحمُّلها»[3]؛ ولا ينفع أن يقال إنه يقصد بالأمانة «الوفاء»؛ فقد أسلفنا أنه يزاوج بين هذه الصفة الخُلقية وبين الأمانة بمعنىٰ «ما يؤتمن عليه» كأن المعنيين شيء واحد؛ فإن كان الإنسان مفطورا علىٰ «الوفاء»، فليس مفطورا علىٰ «الإيداع»، لأن الوفاء عبارة عن قيمة إشهادية مأخوذة من الاسم الإلهي، في حين أن «الإيداع» ليس كذلك، إذ ورَّثه للإنسان ميثاق آخر غير «ميثاق الإشهاد»، ميثاق يُفرِّق بين «المودِع»، باعتباره مالكا، وبين «الوديع»، باعتباره مؤتَمنا علىٰ ما ملكه المودِع.

وعلىٰ الجملة، فإن النهج الاستعاري الذي سلكه ابن عاشور في فهم «عرض الأمانة» حالَ دون تبيُّنه للقدر الذي يختص به فعل «الاختيار» من أفعال الموجودات، كما حالَ دون تنبُّهِه إلىٰ تولي ميثاق إلهي خاص تربية الإنسان علىٰ هذا الفعل المميَّز، تعظيما لشأنه وإكراما لخلْقه؛ وكان الأجدر به، وهو المقاصدي الذي كان سبّاقا إلىٰ اعتبار «الحرية» مقصدا من مقاصد الشريعة[4]، أن يجد في «الاختيار الاستئماني» أساسا يبني عليه «مبدأ الحرية»، لكنه ارتضىٰ

---

(١) **التحرير والتنوير**، مج٩، ص١٢٦.

(٢) **التحرير والتنوير**، مج٩، ص١٢٩.

(٣) **التحرير والتنوير**، مج٩، ص١٣٠

(٤) مقتضىٰ من مقتضيات «المساواة»

أن يُلحقه بالفطرة كما ألحق بها «الإيداع»، جاعلا منه «وصفا فطريا نشأ عليه البشر»[1]، وحاملا الفطرة علىٰ معنىٰ «الغريزة».

أما وأن الفطرة هي، بحسب المنظور الائتماني، عبارة عن ذاكرة إشهادية حية، لا مستودع غريزي جامد، **فلا بد أن تتقدم معرفة معانيها علىٰ معرفة معنىٰ «الحرية»**؛ وتوضيح ذلك أن المقصد الأساسي من «الإشهاد» الذي أثمرها هو إقرار الإنسان بـ «**مربوبيته**»؛ و«المربوبية» إنما هي «العبودية»؛ فيكون مبنىٰ الفطرة أساسا علىٰ تعريف الإنسان بعبوديته لربه؛ فهذا التعريف بالمربوبية هو الطور الخُلُقي الأول الذي تقلَّب فيه الإنسان؛ فيتعين أن ينشغل فيه بمعرفة تبعيته لربه، لا بطلب استقلاله عن غيره؛ حتىٰ إذا تمَّ له التحقَق بعبوديته لربه، قلَّبه سبحانه في طور خُلُقي ثان علَّمه فيه كيف يتحقق بـ «**عدم العبودية**» لسواه من الموجودات بأن دعاه إلىٰ أن يختار بين يديه، و«عدم العبودية» إنما هو «الحرية»؛ وهذا الطور الثاني هو الذي واثق فيه الحق سبحانه الإنسان علىٰ «الأمانة»؛ فلنمض الآن إلىٰ مزيد التوضيح لهذه المواثقة الثانية.

٢. الأمانة بمعنىٰ الإرادة

لا يخفىٰ علىٰ ذي بصيرة أن «ميثاق الاستئمان» مأخوذ من الإنسان بعد أن أُخذ منه «ميثاق الإشهاد»، إذ شرْطه أن يكون الإنسان قد حصَّل **قدرات عقلية**؛ فقد مضىٰ أن الإنسان، بفضل هذا الميثاق الأول، عرف من صفات ربّه ما شاء له أن يعرف، فأقرَّ بمطلق ربوبيته؛ والحال أن هذه المعرفة بالصفات الإلهية التي استدل بها

---

(١) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص١٦٢.

الإنسان علىٰ ضرورة الإقرار بـ «الربوبية» لخالقه ورَّثته **القدرة العقلية** أو **الملكة العقلية** التي اشتهرت باسم «**الفطرة**»؛ فيتبين أن «ميثاق الإشهاد» هو الذي علَّم الإنسان كيف يتوسّط بالقيم الأسمائية في تكوين عقله.

١,٢. الاستئمان علىٰ الإرادة

بعد أن حصّل الإنسان، بفضل «ميثاق الإشهاد»، هذا العقل الأسمائي، تولىٰ «ميثاق الاستئمان» تعلميه قدرة أخرىٰ غير قدرة العقل، منتقلا به من طور خُلقي إلىٰ طور خُلقي آخر؛ وهذه القدرة الأخرىٰ، كما سيأتي تفصيله، هي «**الإرادة**»[١]؛ وهكذا، فكما أن «ميثاق الإشهاد» علَّم الإنسان كيف يعقل ما عقل بواسطة القيم الإلهية، فكذلك «ميثاق الاستئمان» **علَّمه كيف يريد ما أراد بواسطة الأمانات الإلهية**؛ ومعلوم أن القدرتين: «العقل» و«الإرادة» هما قوام الخاصية الإنسانية؛ فلنفصل الكلام في معنىٰ «الإرادة» في سياق هذا الميثاق الثاني.

أ. «**العَرْض**» **بمنزلة** «**السؤال**»؛ لم يقتصر «السؤال الإلهي» علىٰ «ميثاق الإشهاد»، بل تعدّاه إلىٰ «ميثاق الاستئمان»؛ فإذا كان هذا السؤال صريحا وتقريريا في الميثاق الأول، فقد جاء ضمنيا وتخييريا في الميثاق الثاني»؛ فـ «العَرْض» عبارة عن تقديم شيء لمن يُترَك له الخيار في قبوله أو ردِّه؛ وتركُ الخيار بشأن المعروض بمثابة إلقاء سؤال علىٰ المعروض عليه كما لو قيل له: «هل تقبل ما يُعرَض

---

(١) ركزنا في كتبنا السابقة علىٰ **الاختيار** الذي كانت الأمانة محلا له، والآن نبين كيف أن **الاختيار** في صورة **الإرادة** هو الأمانة بعينها.

عليك أو لا تقبَله؟»[1]؛ فيتبين أن الأصل في السؤال حفظ **إرادة** المسؤول في الجواب؛ لذلك، كان السؤال خير أداة لتعليم المسؤول ماهية المسؤول عنه؛ وحيث إن السؤال الإلهي هنا دار علىٰ الأمانة، حافظا لإرادة الإنسان، فإنه علَّمه ماهية الأمانة بأفضل طرق التعليم.

ب. **«الإباء» بين المجاز والحقيقة**؛ لقد تأوَّل أغلب المفسِّرين لفظ «الإباء» تأويلات تختلف باختلاف تأويلاتهم للأمانة، إن صلاة أو فرائض أو طاعة أو تكليفا أو عقلا أو خلافة، لكن غلب عليها التأويل المجازي، حتىٰ إن بعضهم، لما تأوّل «الأمانة» بمعنىٰ «الطاعة»، جعل مستثنىٰ «الإباء» ليس «الحمل»، وإنما «الأداء» كما في قول الزمخشري، مستدلا بالآية ﴿قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾[2]، إذ يقول: «فمعنىٰ: «فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان» **فأبين إلا أن يؤدينها**، وأبىٰ الإنسان إلا أن يكون محتملا لها لا يؤديها»؛ والواقع أن «الإباء»، حتىٰ ولو أُبدلت به «الطاعة» في صيغة «أبىٰ إلا»، تبعا لما تقرر من حمْل «الأمانة» علىٰ معنىٰ «الطاعة»، فإنه يصير دالا، لا علىٰ معنىٰ «الطاعة»، وإنما علىٰ معنىٰ «طاعة الطاعة»؛ وهذا يعني أن «الجمادات **تقبَل** الطاعة»؛ ومَا يُنسب إليه «قبولُ الطاعة» من شأنه

---

(١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٤، ص٢٢٦؛ وتؤيِّد ذلك رواية أبو عبد الله الترمذي الحكيم عن ابن عباس أنه قال: «قال رسول الله ﷺ، قال الله تعالىٰ لآدم يا آدم إني عرضت الأمانة علىٰ السماوات والأرض، فلم تُطقها، فهل أنت حاملها بما فيها، فقال وما فيها يا رب، قال إن حملتَها، أُجرتَ وإن ضيَّعتها عُذبت، فاحتملها بما فيها، فلم يلبث في الجنة إلا قدر ما بين الصلاة الأولىٰ إلىٰ العصر، حتىٰ أخرجه الشيطان منها».

(٢) الزمحشري: **الكشاف**، ج٣، ص٥٦٤.

أن يُنسب إليه كذلك «إمكان الامتناع عن الطاعة»؛ وعندئذ، يؤول الأمر إلىٰ نسبة «الإرادة» للسماوات والجبال والأرض كما تنسب للإنسان.

وقد لا يُحتاج إلىٰ تأوّل لفظ «الإباء» بما يخرجه إلىٰ الدلالة المجازية، قريبة كانت أو بعيدة؛ ذلك أن هذا اللفظ ورد في النص القرآني، دالا، لا علىٰ «مطلق الامتناع»، وإنما علىٰ «الامتناع **الواعي والمختار**»، أي أن السماوات والأرض والجبال امتنعت عن حمل الأمانة عن وعي بقدْرها وباختيار من عندها؛ والحال أن هذه الدلالة لـ «الإباء» هي المفهوم المخالف لـ «حمْل الأمانة» كما جاء في هذا النص، إذ قرَن «حملَ» الإنسان لـ «الأمانة» (بمعنىٰ «قبولها») بجهله وظلمه[1]؛ فـ «الوعي» الذي وُصف به «الإباء» ضدُّ «الغفلة»، وبدَهي أن الغفلة تندرج في «الجهل» الذي وُصف به «الحمل»؛ و«الاختيار» الذي وُصف به «الإباء» ضدُّ «الإكراه»، وبدَهي أن «الإكراه» يندرج في «الظلم» الذي وُصف به «الحمل»؛ وإذا صحت هذه الصلة المفهومية[2] بين الطرفين المتقابلين: «الإباء» و«الحمل» (أي القبول)، جاز بطلان الادعاء بأن أحدهما، أي «الإباء»، مجازي، والآخر، أي «الحمل»، حقيقي؛ فإما أن كليهما حقيقي، وإما أن كليهما مجازي.

ولا نسلِّم، علىٰ خلاف ادعاء ابن عاشور، أن لفظ «حمَل» في قولنا: «حمَل الإنسان الأمانة» قول مجازي، لأن هذا الادعاء يلزم عنه أن كل الألفاظ التي تدل علىٰ معان ذهنية أو تَرِد في سياقاتها

(١) الاقتران لا يفيد بالضرورة التعليل.

(٢) أيْ دلالة مفهوم المخالفة.

عبارة عن مجازات؛ والواقع أن المجازية علىٰ نوعين: أحدهما، «**المجازية الأصلية**» أو «**المجازية الوجودية**»؛ ومقتضاها أن **الحقيقة خاصة بالوجود الخارجي**، وما لا وجود خارجي له عبارة عن مجاز؛ ومن هنا، يصح أن نقول إن كل لفظ، كائنا ما كان، مجاز من جهة أنه ليس موجودا وجود مدلوله؛ فمثلا، لفظ «الجبل» ليس جبلا، ولا لفظ «الأمانة» أمانة؛ والثاني، «**المجازية الفرعية**» أو «**المجازية اللغوية**»، ومقتضاها أن الحقيقة خاصة بالألفاظ **الدالة** علىٰ الوجود الخارجي، وما لا يَدلّ علىٰ وجود خارجي عبارة عن مجاز؛ والادعاء بأن «حمل الأمانة» مجازي يصح بمعنىٰ «المجازية الوجودية»، لا بمعنىٰ «المجازية اللغوية»، فلا ينفع صاحبَه، لأن المطلوب هو إقامة الدليل علىٰ أن «الحمْل» مجازي بالمعنىٰ اللغوي، وهو ما لم يحصُل؛ فيلزم أن «الحمْل» استُعمِل في الآية بمعناه الحقيقي، وبالتالي أن «الإباء»، هو الآخر، استُعمِل بمعناه الحقيقي.

ج. وضع معيارين لضبط معنىٰ «الإرادة»؛ لقد احتار المفسرون في مسألة «الأمانة» أيما حيرة؛ فما وجدوا من شأن عظيم من شؤون الإنسان إلا وحملوها عليه، تقديرا لثقلها لأن الحق سبحانه قدَّرها؛ وقد لا نرفع هذه الحيرة أو نحدُّ منها لو أننا نقترح معنىٰ آخر لم يقترحوه؛ فقد يكون تعذُّر الوقوف علىٰ معناها مقصودا، زيادة في تعظيم قدْرها؛ وقد يكون، علىٰ العكس، تعدد معانيها هو المقصود، حثّا علىٰ طلب معرفتها؛ ومع ذلك، فبناء علىٰ مجهود المفسرين، نضع معيارين لضبط معنىٰ لـ «الأمانة» نراه يستجيب لغرضنا في التأسيس الائتماني للمقاصد، نسمي أحدهما، «معيار التحقق بالثقل»؛ ونسمي الثاني «معيار احتمال التحدي».

- **معيار التحقق بالثقل**؛ وصيغته:

- **ينبغي أن تكون الأمانة أثقل شيء يُتصوّر إمكان حمْل الإنسان له**

لا شك أن المقصود من ذكر القرآن للسماوات والأرض والجبال من الكائنات التي عُرِضت عليها الأمانة هو ذكر أعظم ما يدركه الإنسان من الموجودات القادرة علىٰ حمل الأثقال، متدرجا من الأعظم من وجه إلىٰ الأعظم من وجه غيره؛ وليس في هذا ما يدعو إلىٰ اعتبار هذا العرض الإلهي، كما ذهب إلىٰ ذلك أهل التفسير، مجرد تمثيل أو مجرد ضرب مَثَل كما لو أن الحق سبحانه قال: «لو كانت أعظم الأجرام بحيث يمكن أن تحمل الأمانة التي عرضتُها عليها، لثقُل عليها حملها»؛ وقد جمع ابن عاشور، كما مضىٰ، أثقل المهمات المعنوية التي يمكن أن تُعهد إلىٰ الإنسان في ثلاث هي: «الإيمان» و«الوفاء» و«العقل»، وانتهىٰ بردّها إلىٰ مهمة واحدة هي «العقل»؛ وسوف يتبين أن العقل ليس أثقل المهمات التي لا تطيقها أعظم الموجودات المدرَكة بالعيان، فلا يكون هو المعنىٰ المقصود بـ «الأمانة».

- **معيار احتمال التحدي**؛ وصيغته:

- **ينبغي أن يُعرِّض حمْل الإنسان لـ «الأمانة» لخطر الوقوع في عصيان يَصِل إلىٰ حدّ منازعة الإله في أفعاله أو صفاته**

الظاهر أن ثقل «الأمانة» لا يأتي من عِظَم الكُلف والمشقات الحاصلة بأدائها، لأن باب التيسير يظل مفتوحا، ولا يأتي حتىٰ من كِبر المسؤولية التي تتسبب فيها، لأن باب الإعذار، هو الآخر، ليس

منغلقا، وإنما تأتي من **احتمال أن يتجرأ الحامل لها علىٰ المقام الإلهي** كما تجرأ عليه «إبليس»، حين أبىٰ السجود لآدم عليه السلام، لا عصيانا فحسب، وإنما **تحديا صارخا** لهذا المقام؛ ويَدلُّ علىٰ هذا التحدي الفاجر الحوارُ المليء بالعِبَر الذي دار بينه وبين الحق سبحانه، والذي أظهر إصرار إبليس علىٰ التحدي، تمردا علىٰ إرادة ربه، وحسدا لبني آدم؛ ولما كان «إبليس» لا ينفك يتربَّص ببني آدم ويكيد لهم، لم يأمنوا أن يغريهم بارتكاب ما ارتكب، تطاولا علىٰ المقام الإلهي.

وإن نحن أخذنا بهذين المعيارين في تقويم «العقل» من حيث استحقاق رتبة «الأمانة»، تبين أنه يخل بهما؛ فالمراد بـ «العقل» في عموم الممارسة الأصولية هو «العقل المجرد» الذي يجمد علىٰ الظواهر، بدليل مقابلتها له بالشرع؛ فهذا العقل، بالنسبة لـ «معيار الثقل»، لا يستحق أن يقارَن بـ «الإيمان»، فضلا عن أن يتضمنه، إذ «الإيمان» يُدرِك ما لا يُدركه هذا «العقل» الجامد، فيرجَحه قدرا؛ لهذا، فهو أحقُّ منه بأن يكون الأمانةَ المطلوبة لو انحصر فيهما الخيار؛ أما، بالنسبة لـ «معيار التحدي»، فإن «العقل المجرَّد»، عادته أن يقع في منازعة الألوهية، غير أن هذه المنازعة توقعه في غاية التناقض؛ وغاية التناقض هي أنْ يدّعي صاحبُه أنه يعقل حيث لا يعقل، إذ لا ينفك يخرج عن العقلانية من حيث يدّعي النهوض بها؛ فهذه المنازعة نهاية في اللاعقلانية؛ ومرَدّ ذلك إلىٰ أن هذا العقل يَدخل في منازعة ما لا يطيق مطلقا؛ إذ طاقته تنحصر في إدراك جزء محدود من **ظواهر** الأشياء، فهو لا يعقل كل شيء، ولا يتسع إلىٰ ما لا نهاية، ولا يخلو من النقص؛ في حين أن مِثل هذه المنازعة تتطلب تحصيل القدرة علىٰ إدراك ما يعلو علىٰ هذه الظواهر بما

لا نهاية له، أي تتطلب القدرة علىٰ إدراك ما وصفه التعالي المطلق؛ وهذا الإدراك، خلافا للإدراك المجرَّد، لا يكون إلا إدراكا شاملا وواسعا وكاملا.

وإذا بطل أن تكون «الأمانة» هي «العقل المجرد»، علىٰ اعتبار أن معانيها الأخرىٰ ترجع إليه، يتعين أن نطلب معنىٰ آخر لـ «الأمانة» لم يسبق أن جعله المفسرون أو الأصوليون في عداد هذه المعاني؛ وهذا المعنىٰ إنما هو **«الإرادة»**؛ فلا يخفىٰ أن حدَّ الإرادة هو، إجمالا، أنها القدرة علىٰ القبول أو الرد، أو قل القدرة علىٰ الإثبات أو النفي[1].

فإذا طبّقنا «معيار الثقل» علىٰ «الإرادة»، ظهر أنها أوْلىٰ من «العقل» بإفادة «الأمانة»؛ فليست «الإرادة» دون العقل استحقاقا لأن تكون مناطا للتكليف، بل هي أولىٰ بهذا المناط منه، نظرا لأن التكليف عبارة عن أعمال؛ والنظرُ في الأعمال يرجع إلىٰ العقل، بينما **الدخولُ في الأعمال** يرجع، بالأساس، إلىٰ **«الإرادة»**؛ فليس النظر كالعمل؛ ولا تزيد «الإرادة» علىٰ «العقل» تعلُّقا بالتكليف فحسب، بل إنها أيضا تتسع لأكثر مما يتسع له، بحيث تزيد قدرتها علىٰ قدرة «العقل»، إذ يمكن أن **يريد** الإنسان ما لا يطيق **عقلُه** تصوَّره، فتكون أكثر إبرازا لخصوصية الإنسان.

وإذا طبَّقنا «معيار التحدي» علىٰ الإرادة، تبين أنها تتصف بـ **«الكلية»** و**«بالعلُو»**؛ فبالنسبة لوصف **«الكلية»**، فقد تتعلق بأي شيء،

---

(١) لا نريد الخوض هنا في تعريفات المتكلمين للإرادة، ولا في وظيفة التخصيص التي نسبوها إليها بوصفها ترجح أحد الجائزين علىٰ الآخر.

كائنا ما كان حتىٰ ولو لم تصحبها القدرة علىٰ تحصيله، بينما «العقل» لا يتعلق إلا ببعض الأشياء دون بعض؛ فقد **يريد** الإنسان كل ما تُحدِّثه به نفسه، بينما لا **يَعقِل** إلا جزءا مما يريد؛ وحينها، لا غرابة أن تكون «**الإرادة**» **أدعىٰ لاغترار الإنسان من العقل**، إذ تتشوف إلىٰ الإحاطة بالأشياء بما لا يتشوف إليه العقل؛ وبالنسبة لوصف «**العلو**»، فالفرق بينها وبين باقي معاني «الأمانة» كالفرق بين الآمِر والمأمور؛ فـ«أمانة الطاعة» أو «أمانة الفرائض» أو «أمانة الخلافة» أو غيرها من الأمانات التي فُسِّرت بها «الأمانة» عبارة عن «**أماناتٍ مأموراتٍ**»، بينما «أمانة الإرادة» هي «**أمانةُ أوامرَ**»، فالإرادة، أصلا، **آمرة**؛ والآمِر، كما هو معروف، أعلىٰ رتبة من المأمور؛ وما كان استعظام السماوات والأرض والجبال لأمر «الأمانة»، ولا فرارهم من تحمُّلها، ليبلغ ما بلغ لولا رجحان دلالة «الأمانة» علىٰ معنىٰ «الإرادة»؛ **فالإرادة الشاملة والآمِرة التي يتطلع إليها الإنسان تُغري بمنازعة الإرادة الإلهية**، ولا شيء أدعىٰ للإشفاق من هذه المنازعة.

من هنا، يصح أن نُؤوِّل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾ بمعنىٰ أن الإله عرَض «**أمانة الإرادة**» علىٰ السماوات والأرض والجبال، **فأبت أن تكون لها إرادة كما تكون للإله إرادة**، **لأن أشدَّ ما تخاف هو الوقوع في منازعة الإرادة الإلهية**؛ كما عرَض، سبحانه، الأمانة علىٰ الإنسان، **فقبِل أن تكون له إرادة كما تكون للإله إرادة**، **لتوهُّمه بأنه في مأمن من الوقوع في هذه المنازعة.**

وليس هذه فقط، بل إن «أمانة الإرادة»، في هذا المقام، تقبل أن تضاف إلىٰ نفسها، أي أن تكون هي «**إرادة الإرادة**»؛ فواضح،

من جهة، أن قوله تعالىٰ: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ يفيد «أن الإنسان **أراد** حمل الأمانة»؛ ولما كانت «الأمانة» هي «الإرادة»، أفاد هذا القول الإلهي أن «الإنسان **أراد حمل أمانة الإرادة**»؛ وهذا يعني أن الإنسان جعل الإرادة تتعلق بالإرادة نفسها، باعتبارها موضوعا لها، أي أنه «**أراد الإرادة**»؛ وقد اتضح، من جهة ثانية، أن قوله تعالىٰ: ﴿فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا﴾ يفيد أن السماوات والأرض والجبال **مارست إرادتها** بردِّ ما قبِلَه الإنسان، وهذا يعني أنها تحققت، هي كذلك، بالإرادة، حتىٰ في امتناعها عن الإرادة؛ وهكذا، فكلا القولين يفيد معنىٰ «إرادة الإرادة»، إلا أن هذا المعنىٰ اتخذ، في حالة الإنسان، صورة «**الإثبات الإرادي للإرادة**»، بينما اتخذ، في حالة السماوات والأرض والجبال، صورة «**النفي الإرادىٰ للإرادة**».

بل، أكثر من ذلك، إن إرادة الإنسان للإرادة تكون محل الإرادة الإلهية؛ إذ يجوز أن نحمل لفظ «العرْض» في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾ علىٰ معنىٰ «الإرادة»، بحيث يصير ما يفيده هذا القول هو: «إنا أردنا أن **تُختار** الإرادة»، أي «إنا أردنا أن **تُراد** الإرادة»؛ أو، علىٰ وجه التفصيل، إن الإرادة الإلهية تعلَّقت بإرادة الإنسان للإرادة، بحيث تكون «الإرادة الإلهية»، في نطاق هذا العرْض، عبارة عن «إرادة إرادة الإرادة».

وبهذا، يتبين أن «ميثاق الاستئمان» هو «ميثاق الإرادة» علىٰ الوجه الأمثل، إذ انضافت «الإرادة» إلىٰ «إرادة الإنسان»، وانضاف الكل إلىٰ «إرادة الإله» كأن «ميثاق الاستئمان» ليس ميثاق الإرادة مفردةً، ولا حتىٰ مثنَّاة، وإنما مُثلَّثة، أي «**ميثاق إرادة إرادة الإرادة**».

٢,٢. إشكال الإرادة

هاهنا، يَبرز إشكال عقدي دقيق يمكن أن نصوغه كالآتي:

- **إذا كانت إرادة الإنسان لا تأمَن أن تُنازِع إرادة الإله سبحانه، فكيف يجوز أن يريد الإله للإنسان إرادةً قد تنازع إرادته؟**

لقد كرّم الإله، سبحانه، الإنسان بأن جلب له الإرادة، ونسبها إليه؛ لكن، بقدر ما كرَّمه بأن نفخ فيه من روح إرادته[١]، دلَّه، في ذات الوقت، علىٰ الطريق الذي ينبغي أن يتعامل به مع «أمانة الإرادة»، حتىٰ لا تُسوِّل له نفسُه المنازعة؛ وهذا الطريق يُمثِّل الطور الثاني من التعليم الإلهي للإنسان في حالة المواثقة؛ فالطور الأول من هذا التعليم، كما سبق، تمثَّل بـ «ميثاق الإشهاد»، إذ علّمه بطريق السؤال التقريري أنه الرب الذي لا يشاركه في الأُلوهية سواه؛ أما «ميثاق الاستئمان»، فعلّمه، بطريق السؤال التخييري الذي جاء بصيغة العرْض، صفة أخرىٰ غير «وحدانية الألوهية» وتالية لها في الرتبة، وهي «**وحدانية المالِكية**»، أي أن الرب هو «المالك لكل شيء، ولا مالِك حقّ سواه»؛ والشاهد علىٰ تعليمه مالكيةَ الإله المطلقة أنه سبحانه استعرض، علىٰ بَصره، السماوات والأرض والجبال، مخيِّرا لها في حمل الأمانة؛ وعندما تعلّم أنه لا شيء إلا وهو مملوك لربه، أيقن أن كل ما جعله ربه بين يديه لا يَملك هو منه شيئا، أي ليس له أن يحوزه، مستقلا به، أو ينسبه إلىٰ نفسه أو يضيفه إليها، وإنما هو **مودَع عنده** ولو أُعطي حق التصرف فيه بحسب حاجته؛ ومفاد هذا أنه

---

(١) كما نفخ فيه من روحه.

أدرك أن علاقته بما بين يديه من الأشياء هي علاقة **استئمان**، لا علاقة امتلاك، كما أدرك أن الاستئمان هو **الكيفية** التي تحدِّد طريقة تعامله مع هذه الأشياء التي في متناوله.

فلا يخفىٰ أن «الاستئمان»، علىٰ وجه العموم، علاقة ذات أطراف ثلاثة، أحدها، **المستأمِن** أو **المؤتَمِن** (بكسر الميم)؛ والثاني، **الأمين** أو **المستأمَن** أو **المؤتمَن** (بفتح الميم)؛ والثالث، **المستأمَن عليه** أو **المؤتمَن عليه** (بفتح الميم)؛ ثم إن الأصل في المستأمِن (بكسر الميم) أن يكون **مالكا** لِما استأمن عليه غيرَه، وإلا فلا أقل من أن يكون في حكم المالك له، بحيث يحق له أن يسترده وقت ما شاء؛ والأصل في المستأمَن أن يكون **غير مالك** لِما استُؤمن عليه، وإلا فلا أقل من أن يكون في حكم غير المالك له، بحيث يجب عليه أن يردَّه وقت ما طُلب منه؛ والأصل في الشيء المستأمَن عليه أن يكون معرَّضا للتلف، وإلا فلا أقل من أن يكون مفتقرا إلىٰ العناية؛ وعلىٰ هذا، فـ «الاستئمان» مرادف لـ «الاستيداع» (أو قل «الائتمان» مرادف لـ «الإيداع»)، و«المستأمِن» (بكسر الميم) مرادف لـ «المودِع» (بكسر الدال) و«المستأمَن (بفتح الميم) مرادف لـ «الوديع»، و«المستأمَن عليه» مرادف لـ «االمودَع» (بفتح الدال) أو «الوديعة».

وقد يُظنّ أن «الأمانة بمعنىٰ الوديعة» لا تكون إلا في الأشياء المادية، بحيث يكون حدُّ «الوديعة» هو أنها عبارة عن «الشيء **المادّي أو الحسي** المؤتمَن عليه»؛ فقد قيل مثلا: «الفرج أمانة، والأُذن أمانة، والعين أمانة، واللسان أمانة، والبطن أمانة، واليد أمانة،

والرِّجل أمانة»[1]؛ والمراد بـ«الأمانة» هنا «الوديعة»؛ بل قصَر بعضُهم دلالتها علىٰ «أمانة المال»، ناسبا إلىٰ ابن عباس القول: «[الأمانة] هي في أمانات الأموال كالودائع وغيرها»[2]؛ والحق أن، في هذه الدلالة المادية لـ«الوديعة»، تضييقا لواسع، إذ يجوز أن تكون «الوديعة» معنوية كما تكون مادية، فقد قيل: «الأمانة هي الطاعة»، و«الطاعة» أمر معنوي؛ فيجوز، بحكم أنه بجب حفظها، أن تُعتبر «وديعة»؛ وعلىٰ هذا، فقولنا: «الإرادة أمانة» معناه: «الإرادة وديعة» وقولنا: «أمانة الإرادة» معناه «وديعة الإرادة»، أي الوديعة التي هي «الإرادة»؛ فيتضح أن المقصود بـ«الإرادة» ليس الفعلَ الإرادي وحده، وإنما كل ما تعلَّق به هذا الفعل، أي **كل ما أريدَ، كائنا ما كان**؛ فالفعل الإرادي والأشياء المرادة جميعا عبارة عن ودائع في حق الإنسان؛ ولما كانت «الإرادة» **أعلىٰ** القدرات التي أودعها الله في الإنسان[3]، ظهر أنه لا مُراد أنسب لمقامها من القيم الأسمائية؛ فالأصل في الإرادة الإنسانية أن تتعلق بالقيم التي نتجت عن تأثير الأسماء الحسنىٰ في الفطرة؛ **فالقيم الأسمائية هي**، بالذات، **الودائع التي يتعين علىٰ الإرادة حفظها**.

بناء علىٰ ما تقدم، يتبين أن «ميثاق الاستئمان» ينهض بأمرين اثنين: أحدهما، تحديد **الموضوع** الذي تتعلق به «الأمانة»؛ والثاني، تحديد **الكيفية** التي ينبغي التعامل بها مع هذا الموضوع؛ أما

---

(١) القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٤، ص٢٢٦.

(٢) نفس المصدر، ج١٤، ص٢٢٦.

(٣) ولولا أن الإله تعرّف إلىٰ الإنسان بوحدانيةِ مالكيته، لجعلها هذا العلو تتطلّع إلىٰ أن تَملك ما تَملكه الإرادة الإلهية.

الموضوع الذي تدور عليه الأمانة، فهو، كما اتضح، «الإرادة» بشقيها: «الإرادة الإلهية» و«الإرادة الإنسانية»؛ وأما كيفية التعامل، فهي أن «الإرادة» عبارة عن وديعة «الإرادة الإلهية» لدىٰ «الإرادة الإنسانية»؛ وعليه، يصحّ أن نَصف ميثاق «الاستئمان» بكونه ميثاق «**إيداع الإرادة**»، علىٰ اعتبار أن «الإيداع» الذي موضوعه الإرادة هو علاقة بين إرادتين اثنتين: «إرادة مودِعة» (بكسر الدال)، وهي «الإرادة الإلهية»، و«إرادة مودَعة»، وهي «الإرادة الإنسانية».

من هنا، يتبين أن الذي يجعل «الإرادة» التي أُكرم بها الإنسان، تفضيلا له علىٰ غيره، تخرُج عن طورها، فتدَّعي ما لا يليق إلا بالمقام الإلهي هو أن الإنسان يسئ الأدب مع هذا التكريم الإلهي، إذ إنه يرىٰ في «الإرادة»، لا وديعة عنده يتوجب عليه حفظها، حتىٰ يستردها المودِع الأعلىٰ سبحانه، وإنما يرىٰ فيها **مِلكا** له لا تبعة عليه فيها لأحد.

ولعل فيما جرىٰ لآدم عليه السلام، بسبب وسوسة «إبليس»، من ابتلاء في الجنة، خير دليل علىٰ أن الإرادة البشرية قد تقع في منازعة الإرادة الإلهية من جهة مالكيتها المطلقة؛ فقد أفسد إبليس علىٰ آدم عليه السلام إرادته، بحيث طمع في أن يملك كما يملك ربه الذي أودع فيه هذه الإرادة، تكريما له، إذ أغراه «إبليس» بأن يأكل من الشجرة المنهي عنها، بحجة مضلِّله، وهي أن أكله من هذه الشجرة يورّثه مُلكا دائما كما ورد في الآيتين: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾[1]؛ ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ

---

(١) سورة طه، الآية ١٢٠.

﴿لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾[1]؛ وفي قراءة أخرىٰ: «ملِكين» (بكسر اللام) بدل «مَلَكين» (بفتح اللام)؛ ومعلوم أنه لا مُلك (بضم الميم) بغير مِلك (بكسر الميم)، والمَلِكُ (بكسر اللام) مالِك.

وحينئذ، لا غرو أن يرتبط «ميثاق الاستئمان»، في بعض الأخبار، باسم آدم عليه السلام؛ إذ اعتبرَت أن هذا الميثاق أُخِذ منه، بل ربط بعضهم بين هذا الميثاق وبين خروجه من الجنة كما في قول مجاهد: «فما كان بين أن تحمَّلها إلىٰ أن أُخرج من الجنة إلا قدر ما بين الظهر والعصر»[2]؛ إذ إنه أرجع إخراجه من الجنة إلىٰ عدم الوفاء بمقتضىٰ «ميثاق الاستئمان»؛ ومقتضاه، كما مضىٰ، أن لا يَنزع الإنسان إلىٰ مِلك ما ائتُمن عليه.

وفي هذا السياق، يُصبح قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ دائرا علىٰ معنىٰ «**انتحال صفة المالكية**»؛ إذ إن الإنسان ادَّعىٰ لنفسه مِلك ما ائتُمن عليه، غير مُقدّر أنه ينازع ربّه فيما اختصّ به؛ وبهذا، يكون الإنسان قد خان «أمانة الإرادة» التي تحمّلها عن طواعية؛ ولئن كان معنىٰ «الخيانة» لم يَرِد ذكرُه بلفظ صريح هاهنا، فقد أشير إليه باللفظين: «الجهل» و«الظلم»[3].

---

(١) سورة **الأعراف**، الآية ٢٠.

(٢) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٤، ص٢٢٧.

(٣) ورد ذكره بألفاظ مختلفة في القرآن والسُّنة، أفعالا ومصادر وأسماء فاعل.

٣,٢. المسؤولية في سياق آيتي «عرض الأمانة»

لما كانت حقيقة «ميثاق الاستئمان» أنه «ميثاق الإرادة»، فقد أضحىٰ عبارةً عن «ميثاق المسؤولية» علىٰ الوجه الأكمل، إذ لا تقوم المسؤولية إلا حيث توجد الإرادة؛ فلا يُسأل عن الفعل من أُكرِه عليه، ولا يُكرَه عليه إلا من لو عُرِض عليه، لَمَا اختاره، أو، بوجه آخر، لا يُسأل عن الفعل إلا من كان بإمكانه أن يفعل غيره، أي أن يختار بدَلا منه؛ وانبناءُ «المسؤولية» علىٰ «الإرادة»، من حيث هي القدرة علىٰ الاختيار الحر، يجعل المسؤول **مستحقا للجزاء**، مدحا أو ذما؛ ولئن كان معنىٰ «المسؤولية» لم يُذكَر بلفظه في «آيتي الأمانة»، فقد أشير إليه بما يلزم عنه، وهو: «العذاب» و«الثواب».

ولما كانت «أمانة الإرادة» أعظم الأمانات، كانت المسؤولية المترتبة عليها أعظم المسؤوليات، وكان، بالتالي، الجزاء المرتب علىٰ هذه المسؤولية أعظم جزاء، فخيانة الإرادة لا تعدِلها خيانة، والوفاء بها لا يعدله وفاء؛ لذلك، نصت الآية السابعة والعشرون[١] علىٰ الفئات الثلاث المسؤولة التي تُمثّل نماذج التعامل مع «أمانة الإرادة»، وهي: «أهل الشرك» و«أهل النفاق» و«أهل الإيمان» وإن كانت هذه الآية قسمت الفئات المذكورة إلىٰ قسمين، يشمل أحدهما الفئتين: «أهل الشرك، رجالا ونساء» و«أهل النفاق، رجالا ونساء»، ويشمل القسم الثاني فئة «أهل الإيمان، رجالا ونساء»، إذ أن هذه الآية نصَّت علىٰ اسم «الله» مرتين حيث كان يمكن إظهاره مرة وإضماره مرة.

(١) سورة **الأحزاب**، الآية ٧٣.

وإذ عرفتَ أن خيانة الإرادة هي انتحال صفة «المالكية»، فاعلمْ أن «المالكية» المنتحلة قد تتخذ صورا ثلاث تختلف باختلاف الأشياء التي تعلقت بها والتي ينبغي أن تكون محل ائتمان، أي أن هذه الصور الانتحالية تختلف باختلاف «الودائع الميثاقية» التي تم التسلط عليها ونسبتها إلىٰ الذات؛ وهذه **الودائع الميثاقية**، علىٰ التفصيل، ثلاث أنواع مرتَّبة: «الأسماء الحسنىٰ»، ثم «القيم الأسمائية»[1]، ف «المصالح»؛ والمقصود بها «المصالح التي أخذَت بالقيم الأسمائية أو القيم الإيجابية المتفرعة عنها».

أما «أهل الشرك»، فقد اشتهر أنهم ينتحلون الأسماء الحسنىٰ والكمالات التي تنطوي علىها كاشتقاقهم أسماء أصنامهم من أسماء الله تعالىٰ؛ فمثلا، قد اشتقوا اسم «اللات» من اسم الذات «الله» أو اسم «العُزَّىٰ» من اسم الصفة: «العزيز»، أو ينتحلون صفاته الدالة علىٰ كمالاته أو أفعاله الدالة علىٰ قدراته، فيصفون بها أصنامهم، أو ينتحلون القيم المشتقة من أسمائه سبحانه أو المصالح المبنية علىٰ هذه القيم، فينسبونها إلىٰ آلهتهم.

لكن هؤلاء، وإن صدق استعمال لفظ «الشرك» في حقهم، فإنه لا ينحصر فيهم، نظرا لأن «شرك الأصنام» متفرع علىٰ شرك آخر، هو «شرك الذات»؛ فلولا اتخاذ الذات **هواها** شريكا لله[2]، ما اتخذت أصناما شركاء له، أصناما تجسِّد هذا الهوىٰ في واقعها؛

---

(١) صارت القيم الأسمائية ودائع بموجب «ميثاق الاستئمان»، ولم تكن كذلك في طور «ميثاق الإشهاد»، لأن تعلم الإنسان لمعنىٰ «الاستيداع» لم يحصل إلا بفضل «ميثاق الاستئمان»، إذ الاستيداع هو أصلا موضوعه.

(٢) سورة **الجاثية**، الآية ٢٣: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾.

ومعنىٰ «شرك الذات» أن تجعل نفسها شريكا لله في مُلكه (بضمّ الميم)، ومُلكه من مِلكه (بكسر الميم)، أي أن تجعل نفسها شريكا له فيما يَملك، أي أنها، في نهاية المطاف، تَنسُب إلىٰ نفسها ما لا يُنسب إلا إليه؛ ولا يُشترط، في هذه النسبة المنتحلة، أن تتَّخذ أشكالا خارجية، بل يكفي أن تكون هيئات نفسية أو قل «أهواء»، بل إن تحصيل هذه الهيئات النفسية أو هذه «الأهواء» هو الفيصل في وجود «الشرك».

والحال أن الهيئات النفسية أو «الأهواء» التي تضيف إلىٰ الذات ما يختص به الإله سبحانه قد تحصل للإنسان عن قصد أو بغير قصد، وقد تلازمه في تصرفاته، وقد لا تلازمه؛ لذلك، لم تتخذ العبادة شكلا واحدا، ولا وقتا واحدا، وإنما تعددت أشكالها وأوقاتها، حتىٰ تدفع عن الإنسان إشراك هذه الأهواء التي لا تنفك تهجم عليه، لأن إرادته لا تزال تتعلق بأي شيء، فلا يلبث أن يُنسيه هذا التعلقُّ واجباته الائتمانية؛ ولا يمكن أن يحسمُ الإنسان مادة هذه الأهواء ويقطع عنه هذه الهيئات النفسية، متحققا بكمال الائتمان، حتىٰ تقوم به هيئة الإخلاص قيام نفَسه به (بفتح الفاء).

أما «أهل النفاق»، فلا نزاع في أنهم، وإن لم يُظهروا إضافة الأسماء الإلهية أو القيم الأسمائية أو المصالح القيمية إليهم إظهار أهل الشرك لها، فإن تحققهم بالهيئات النفسية المنازعة للإله في إرادته ومالكيته لا يَقلّ عن تحقق هؤلاء بها، هذا إن لم يتعده درجات، ذلك لأن هذا التحقق النفسي يحدد هويتهم بما لا يحدد هوية غيرهم؛ ولعل في تقديم الآية المذكورة ذكرهم علىٰ ذكر «أهل الشرك» دليلا علىٰ هذا التفاوت النفسي بين الفئتين، إذ يُشعر هذا التقديم بأن الأصل في هذه المنازعة هو التحقق بهذه الهيئات

النفسية، وليس التحقق بالهيئات الخارجية، أفعالا كانت أو أوثانا، بل ربما يُشعر بأن شرك «أهل النفاق» شرّ من شرك «أهل الشرك» أنفسهم[1]؛ فما دام التحقُّق بالهيئات النفسية المنازِعة يندرج في تعريف «أهل النفاق»، فقد تلحق بهم تهمة منازعة المالكية الإلهية أكثر مما تلحق بـ«أهل الشرك»، نظرا لأننا نجد مِن هؤلاء مَن شِركُهم مجرد جمود علىٰ سلوك خارجي جامد منقول من محيطهم أو موروث عن آبائهم، فيأتون به وهم خالون من الهيئات النفسية المناسبة له؛ فليزم أن شِرك هذه الفئة أهون من شِرك «أهل النفاق»؛ فلو هدِّمت أصنامهم أو قُطِعت عنهم أسباب سلوكهم، لم يَشكُل عليهم الانتظام في سلك غير المشركين، بخلاف من أُشربت قلوبهم بالشرك إشراب قلوب «أهل النفاق» به.

وأما عن «أهل الإيمان»، فليس اشتراك الكلمتين: «الإيمان» و«الائتمان» في الأصل اللغوي من باب المصادفة، إذ إنهما اشتُقا، عن قصد ورويَّة، من نفس المادة، وهي: /أ،م،ن/[2]، بل إن اشتراكهما في هذا الأصل يقبل التعليل من جهتين، إحداهما، أن **«الإيمان» من «الائتمان»**[3]؛ فالمؤتَمَن يعلَم، بموجب الميثاق الذي أُخذ منه، أنه لا يَملك ما يتصرف فيه من الأشياء، ولو تعلّقت به إرادته، وإنما مالكها هو من أذِنَ له بالتصرف فيها، فإذن إيمانه بالمالك الحق سبحانه يرجع إلىٰ الالتزام بعهده له؛ والثانية، أن

---

(١) تدبر الآية ١٤٥ من سورة **النساء**: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾.

(٢) نجد هذا الارتباط اللغوي في ألسن عدة قديمة مثل اللاتينية وحديثة كالفرنسية والإنجليزية.

(٣) مصداقا للحديث الشريف: «لا إيمان لمن لا أمانة له».

«**الائتمان**» **من** «**الإيمان**»؛ فالمؤمِن، بحال وجدانه، يعلم أن الإيمان أمانة، وأنه لا يوفي هذه الأمانة حقها، حتىٰ بجعل إرادته موافقة لإرادة ربه، ولا موافقة لها، علىٰ وجه الكمال، إلا بالتحقق بأنه لا إرادة له مع وجود إرادة ربه، أي لا مِلك له مع مالكية ربه؛ فإذن كمال ائتمانه علىٰ الإيمان يرجع إلىٰ خروجه عن إرادته، أي عن طلب التملك؛ ومن هنا، يتبين أن **المؤمن باطنه الإيمان، وظاهره الائتمان؛ وأن ائتمانه علىٰ قدْر إيمانه، وإيمانَه علىٰ قدْر ائتمانه**؛ ولما كان ما ائتُمن عليه هو، بالذات، الإيمان بالأسماء الإلهية التي تجلىٰ بها ربه، والقيم التي اشتقت منها، وكذا المصالح التي بنيت علىٰ هذه القيم؛ فبقدر ما يقوَىٰ إيمانه بهذه الأسماء والقيم والمصالح، يزيد وفاؤه بمقتضياتها الائتمانية؛ وعلىٰ العكس، بقدر ما يزداد وفاؤه بهذه المقتضيات الائتمانية، يتقوَّىٰ إيمانه بالأسماء والقيم والمصالح.

وحاصل الكلام في هذا الفصل أن ابن عاشور انتهىٰ بردِّ المعاني التي حُمِل عليه لفظ «الأمانة» إلىٰ «العقل المجرد» بالمعنىٰ الفلسفي، غير معتبر لميثاقية العرض، ولا لاختيارية الأمانة؛ وقد تم استخدام معيارين في ضبط معنىٰ «الأمانة»، وهما: «معيار تحقق الأمانة بالثقل الأقصىٰ» و«معيار احتمال تعرُّضها لمنازعة الإله»، فظهر أن هذا المعنىٰ يتمثل في «الإرادة»، وأن هذه الإرادة عبارة عن «**إرادة التملك**»؛ كما ظهر أن الإشكال الذي يَنتج عن هذا المعنىٰ يرتفع بمجرد أن نتبين أن الغرض من «ميثاق الاستئمان» إنما هو جعل الإنسان يتعهد بعدم منازعة الإرادة الإلهية، أي بعدم منازعة مالكية الإله؛ فلننتقل الآن إلىٰ بيان علاقة مفهوم «الإرادة»، إلهية كانت أو بشرية، بمفهوم «القصد»؛ وينقسم «القصد» إلىٰ قسمين كبيرين: **القصد اللغوي** أو الدلالي الذي اعتُبر شاملا للإرادتين: الإلهية والبشرية؛ **والقصد الشعوري** الذي تختص به الإرادة البشرية.

الفصل السادس

أمانة الإرادة والقصد اللغوي

لقد فرّق الشاطبي، في الإرادة الإلهية، بين إرادتين اثنتين: «إرادة الخَلْق» (بفتح الخاء) و«إرادة الأمر»، قائلا: «إن الإرادة جاءت، في الشريعة، علىٰ معنيين: أحدهما، **الإرادة الخَلْقية** (بفتح الخاء) **القدَرية** المتعلقة بكل مراد، فما أراد الله كونه كان، وما أراد أن لا يكون، فلا سبيل إلىٰ كونه؛ والثاني، **الإرادة الأمرية** المتعلقة بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه؛ ومعنىٰ هذه الإرادة أنه يحب فعل ما أمر به ويرضاه، ويحب أن يفعله المأمور ويرضاه منه من حيث هو مأمور به، وكذلك، النهي يحب ترك المنهي عنه ويرضاه»[1].

١. الاعتراضات علىٰ تفرقة أبي إسحاق الشاطبي بين الإرادة الخلْقية والإرادة الأمْرية

حاول الشاطبي أن يقيم الدليل علىٰ الفرق بين الإرادتين: «الإرادة الخَلْقية» و«الإرادة الأمرية»، ملتزما بمذهب الأشعرية في

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٣، ص١١٩-١٢٠.

المسألة؛ ولا يعنينا هنا الخوض في النزاع الكلامي الذي دار بين الأشاعرة والمعتزلة بصدد «الإرادة الإلهية» وعلاقتها بـ «الإرادة البشرية»، وإنما مبتغانا، في هذا الفصل، هو النظر في إشكالين أساسيين تثيرهما ادعاءات الشاطبي بهذا الصدد: أحدهما، «وحدة الإرادة الإلهية»؛ والثاني، «صلة الإرادة بالقصد».

ليس من شك أن التفرقة بين «الإرادة الخلْقية» و«الإرادية الأمرية» ترجع إلىٰ النص القرآني حيث ورَدت فيه الآية الكريمة: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[1]، وقد تداولت الثقافة الإسلامية هذين المفهومين في مجالات عدة، منها، علىٰ الخصوص، «علم التفسير» و«علم الكلام» و«علم التصوف»؛ وقد أُسندت لها معان تفصيلية تختلف باختلاف هذه المجالات العلمية، لكنها تظل في إجمالها متقاربة؛ ونحن هنا نكتفي بإيراد بعض الاعتراضات الائتمانية علىٰ تصوُّر الشاطبي للفرق بين الإرادتين الإلهيتين.

أولها، لقد سعىٰ الشاطبي، في المسألة الأولىٰ من الفصل الثالث في الأوامر والنواهي، أن يصوغ تعريفا **عاما** للإرادة، بحيث تدخل فيه «الإرادة الإلهية» و«الإرادة الإنسانية» معا، وهو الآتي: «الأمر والنهي يستلزم طلبا وإرادةً من الآمر، فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه؛ والنهي يستلزم طلبا لترك المنهي عنه وإرادةً لعدم إيقاعه؛ ومع هذا، ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة بها يقع الفعل أو الترك أو لا يقع»[2]؛ غير أن هذا

(١) سورة **الأعراف**، الآية ٥٤.

(٢) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٣، ص١١٩.

التعريف يُخلّ بالعموم الذي قصَده الشاطبي؛ إذ جزؤه الأول عام، أي يشمل الإرادتين، بينما جزؤه الثاني خاص، إذ لا تدخل فيه إلا الإرادة الإنسانية.

والثاني، يفرّق الشاطبي في هذا التعريف العام للأمر والنهي بين فعلين هما: «الطلب» و«الإرادة»؛ وهذه التفرقة غير مسلَّمة، ذلك أن الأمر ليس فعلا مركبا من فعلين فرعيين متميزين: أحدهما، طلب يتعلق بالمأمور بمجرَّده؛ والثاني، إرادة تتعلق بإيقاع هذا المأمور، وإنما هو فعل بسيط واحد، وهو طلب يتعلق بالمأمور، **متحققا**، لا متصوَّرا، أي أن **الأمر هو طلب إيقاع المأمور**؛ وطلبُ إيقاعه هو، بحسب الشاطبي، إرادة إيقاعه؛ فيلزم أن **الأمر عبارة عن إرادة إيقاع المأمور به**.

والثالث، ادعاء الشاطبي بأنّ «الطلب»، في الأمر أو النهي، منفك عن «الإرادة» يناقض قوله بأن الأمر إلزام والإلزام مراد، وأن الإلزام لا يراد بغير إرادة إيقاع الملزم به[1]؛ فهذا القول الأخير يترتب عليه أن «الطلب» لا ينفك عن «الإرادة»؛ وبيان ذلك أنه يعتبر الإرادة متضمَّنة في الإلزام؛ والواقع أن الإلزام لا وجود له، في الأمر أو النهي، بغير وجود الطلب، إذ هو **الكيفية** أو **الجهة** التي يوجد عليها الطلب؛ فالأمر هو طلب الفعل علىٰ سبيل الإلزام، فيدل علىٰ الإيجاب؛ والنهي هو طلب الترك علىٰ سبيل الإلزام، فيدل علىٰ التحريم.

---

(١) نفس المصدر، ج٣، ص١٢٠.

والرابع، أن الشاطبي يرىٰ أن الأمر يستلزم «الإرادة الأمرية»، ولا يستلزم «الإرادة الخَلْقية»؛ وهذا الرأي غير مسلَّم من وجهين: **أحدهما**، أنه يفترض أن الخَلْق قد يكون بغير أمْر؛ وهذا باطل، لأن الأمر الإلهي يحيط بما يحيط به الخلْق، أي بكل شيء موجود؛ وسيأتي مزيد التفصيل لهذه المسألة؛ **والوجه الثاني**، أنه يخالف رأيه في أن طاعة الأمر وعصيانَه يستلزمان الإرادة الخَلْقية، إذ يقول: «لكن الله تعالىٰ أعان أهل الطاعة، فكان مريدا لوقوع الطاعة منهم، فوقعت علىٰ وفق **إرادته** بالمعنىٰ الأول [أي الإرادة الخَلقية]، وهو القدَري، ولم يُعِن أهل المعصية، فلم **يُرد** وقوع الطاعة منهم، فكان الواقع الترك، وهو مقتضىٰ إرادته بالمعنىٰ الأول»(١)؛ وهكذا، فإن الشاطبي يفرّق بين الأمر من جهة وبين طاعته أو عصيانه من جهة ثانية؛ والحقيقة أن الطاعة أو العصيان ليست شيئا زائدا علىٰ ماهية الأمر، وإنما هي جزء منها؛ إذ لا يَأمر الآمِر بما أمَر إلا ويَعلم أنه إما أن يطيعه المأمور أو يعصاه؛ فإن أطاعه، رضي عنه، وإن عصاه، سخط عليه؛ وما كان جزءا من ماهية الشيء، لا بد أن يستلزمه هذا الشيء؛ فينتج أن الأمر يستلزم إمكان الطاعة أو العصيان؛ ولما كانت الطاعة والعصيان عند الشاطبي مرادين بإرادة خَلْقية، فقد وجب أن يستلزم الأمرُ الإرادةَ الخلقية استلزامه للإرادة الأمرية.

والخامس، أن الشاطبي استعمل عبارة «القصد إلىٰ الأمر»(٢) بمعنىٰ «القصد الذي في الأمر»؛ إذ يقول: «القصد إلىٰ الأمر بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء [أي الإرادة الخَلقية]»؛ ومراده، بحسب

(١) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(٢) نفس المصدر، ج٣، ص١٢٤.

السياق، هو: «الأمر بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء [أي الإرادة الخَلقية]»؛ وهذا لا يصح؛ ذلك أن «الأمر» يتضمن قصدا مباشرا إلىٰ إيقاع المطلوب، في حين أن «القصد إلىٰ الأمر» عبارة عن قصْدٍ متعلَّقُه هو القصد إلىٰ إيقاع المطلوب، أي أنه قصد يتوسط بقصد آخر، أو قل «قصْد القصد»؛ وبيِّنٌ أن مقتضىٰ «قصْد القصد»، أي القصد، مضافا إلىٰ نفسه، ليس هو مقتضىٰ «القصد»، مُفرَدا؛ فمثلا، قد أقصِد «الأمْر»، بوصفه صيغةً لتبليغ ما أقصِد تبليغه، بَدَل «الخبر»؛ فهاهنا، يكون المبلَّغ به مقصودا بغير القصد الذي وقع علىٰ «الأمر» بَدَل أن يقع علىٰ «الخبر».

والسادس، الظاهر أن الشاطبي اعتمد، في تحديد بعض الآيات الدالة علىٰ الإرادتين، لا علىٰ مضامين الآيات في حد ذاتها، وإنما علىٰ السياقات القرآنية التي ورَدت فيها؛ فإن ورَدت الآية في سياق الكلام عن القدرة الإلهية، اعتبرَها دالة علىٰ «الإرادة الخَلْقية»؛ وإن وردت في سياق تبليغ أحكامه، اعتبرَها دالة علىٰ «الإرادة الأمرية»؛ أما إذا قصرنا نظرنا علىٰ مضمون الآية من دون الرجوع إلىٰ سياقها، التبس أمر دلالتها علىٰ الإرادة، إذ لا يتأتىٰ، حينها، الجزم بنوع الإرادة الذي تدُلّ عليه، بل قد تحتمل الدلالة علىٰ النوعين معا؛ ولنضرب مثالا علىٰ هذا اللبس بالآية الكريمة: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾؛ فظاهر هذه الآية، بحكم أن «النصح» الذي تضمنته هو من جنس الأمر، يُشعر بأن إرادة الإغواء هي إرادة أمرية؛ إذ أن قوم نوح ﷺ تلقوا نصيحته بالرفض، والرفض من جنس العصيان؛ ويجوز أن يكون «الإغواء» بمعنىٰ جعلهم يُصرّون علىٰ رفض النصيحة، أي علىٰ العصيان؛ لكن الشاطبي اعتبرها مثالا علىٰ «الإرادة الخَلقية»، راجعا، في ذلك، إلىٰ

السياق الذي ورَدت فيه، والذي تطرَّق إلىٰ مسألة العذاب الذي استعجله قوم نوح ﷺ، تحديا لنبوته وإمعانا في تكذيبه؛ وقد شرح بعضُهم «الإغواء»، لا بمعنىٰ «الإضلال»، وإنما بمعنىٰ «الإهلاك بالعذاب».

وعلىٰ الجملة، فإن هذه الشُّبه التي دخلت علىٰ التفريق بين «الإرادة الخَلْقية» و«الإرادة الأمرية» الذي أخذ به الشاطبي، ناسبا إياه، لا إلىٰ اجتهادات الأصوليين، وإنما إلىٰ الشريعة نفسها، ترجع إلىٰ الدعوىٰ الأشعرية التي هي معوَّصة كبرىٰ والتي تقول: «إن الله سبحانه قد يأمر بما لا يريد، وقد ينهىٰ عما يريد»[1]؛ وغير خاف أن ظاهر هذا القول أشبه بالقول المتناقض (أو قل المفارَقة) منه بالقول المتسق؛ والمقصود بـ «الإرادة» هاهنا هو «الإرادة الخَلْقية»، بحيث تكون الصيغة الكاملة لهذه الدعوىٰ هي «أن الله تعالىٰ قد يأمر بما لا يريد إرادةَ خَلْق (بفتح الخاء)، وقد ينهىٰ عما يريد إرادةَ خَلْق»؛ وما دام الأمر يستلزم «الإرادة الأمرية»، فإن هذه الدعوىٰ تتخذ الصيغة الأكمل التالية: «إن الله تعالىٰ قد يريد إرادةَ أمْر ما لا يريده إرادةَ خَلْق، وقد لا يريد إرادةَ أمْر ما يريده إرادةَ خَلْق»؛ لئن كانت هذه الصيغة ترفع عن الدعوىٰ الأشعرية شبهة المفارقة، فإنها لا ترفع الإشكالات التي تتولَّد من وجود إرادتين إلهيتين بَدل إرادة إلهية واحدة؛ لذا، نمضي الآن إلىٰ إقامة الأدلة، بطريق ائتماني، علىٰ وجود إرادة إلهية واحدة.

---

(١) نفس المصدر، ج٣، ص١٢٠.

٢. وحدة الإرادة الإلهية

نتطلق، في هذا التدليل الائتماني، من النص القرآني، ممثَّلا بالآيات التالية: الآية ٥٤ من سورة **الأعراف** التي جمعت بين المعنيين: «الأمر» و«الخلْق»، وكذا الآيات التي نصت علىٰ معنىٰ «التكوين» مثل الآيتين ٨٢ و٨٣ من سورة **يس**.

١,٢. تلازم الأمر والخلْق

لقد توهَّم بعضهم أن «الأمر»، بالنسبة للإرادة الإلهية، منفك عن «الخلْق» انفكاك «الأمر» عن «إيقاع المأمور به» بالنسبة للإرادة الإنسانية؛ إذ يجوز، بحسب هؤلاء، أن يأمر الله، سبحانه، بأمر، ولا ينشأ، عن هذا الأمر، أيّ خلْق، بحجة وجود العصيان والكفران من العباد؛ وهذا يبدو خلافا لِما جاء في الآية ٥٤ من سورة **الأعراف** والتي نصت علىٰ «الأمر» و«الخلْق» معا، وهي: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

فقد ذهب بعض المفسرين إلىٰ أن «الخلْق» في هذه الآية خصَّ السماوات والأرض والشمس والقمر والنجوم، وأن «الأمر» خصَّ تسخيرَها للغايات التي خلقت لها؛ وقد يُفهم من هذا التخصيص أن خلْق السموات والأرض لم يتعلق به أمر، وإنما تعلّق بوظائفها، فضلا عن حمل «الأمر» علىٰ معنىٰ مجازي، وهو التصريف[١]؛ وهذا المعنىٰ يجوز لو صحَّ فصل فعل «التسخير» عن فعل «الخلْق» كما لو

---

(١) ابن عاشور: **التحرير والتنوير**، ج٨، ص١٦٩.

أن هذه الكائنات لم تتعين وظائفها إلا بعد أن تم الفراغ من إيجادها؛ وهذا بعيد الاحتمال، إن لم يكن محالا في حق قدرة الإله الجارية علىٰ وفق إرادته؛ إذ حكمته، ﷻ، تقتضي أن يكون إيجاده لهذه الكائنات معلَّلا بالوظائف التي جُعلت لها، أي أنها خُلقت، أصلا، من أجل هذا التسخير؛ وإذا صح هذا، لزم أن يكون هذا «الأمر» قد تعلّق بالخلْق تعلّقه بالتسخير، بل أن يكون هذا التعلق تعلقا واحدا، لا تعلقين اثنين متتاليين؛ فإذن الأمر، في هذه الآية، إنما هو **أمر بالخلْق المسخَّر**؛ ويكفي أن تُقرأ بالوقف علىٰ «مسخرات بأمره»، لكي ينكشف هذا المعنىٰ، أي «الأمر بالخلْق علىٰ سبيل التسخير».

ويؤيد هذا التأويل ما جاء في آيات التكوين الثلاث: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾(1)؛ ﴿سُبْحَٰنَهُۥٓ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾(2)؛ ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾(3)؛ فلا نزاع في أن لفظ «الأمر» الوارد في الآيتين الأخيرتين يعني، لأول وهلة، «الشأن»، لا «الأمر» بمعنىٰ «طلب الفعل»؛ ومعلوم أن «الشأن» يفيد أي شيء هام، كائنا ما كان، بما في ذلك «الخلْق» و«التسخير»؛ والأمر نفسه -بمعنىٰ «طلب الفعل»- شأن من شؤونه سبحانه، فيجري عليه من التكوين ما يجري علىٰ غيره، بحيث يجوز أن يراد بكلمة «الأمر» في الآيتين المذكورتين معنىٰ أخصّ، وهو «طلب الفعل»؛ ويُرجّح هذا الفهمَ إمكانُ المقابلة

---

(1) سورة **النحل**، الآية ٤٠.

(2) سورة **مريم**، الآية ٣٥.

(3) سورة **يس**، الآية ٨٣.

بين هاتين الآيتين؛ وحينئذ، نجد أن لفظ «القول» في إحداها يقابل لفظ «الأمر» في الثانية كما قابلت «الإرادة» «الإرادة» وقابل «التكوين» «التكوين» فيهما، فينتج أن لـ «القول» و«الأمر» فيهما معنىٰ واحدا؛ فيلزم أن المقصود بـ «الأمر» في إحدىٰ الآيتين هو خصوص «طلب الفعل»، لا عموم «الشأن»، إذ «طلب الفعل» عبارة عن «قول».

وحتىٰ لو شك الشاك فيما ذهبنا إليه من احتمال دلالة «الشأن» علىٰ الأمر بمعنىٰ «طلب الفعل»، بل احتمال دلالة «القول» عليه، فإننا نستفيد من عبارة «كن فيكون» ما يقطع هذا الشك، ذلك أن هذه العبارة جاءت بصيغة «فعل الأمر»، ولا أدل علىٰ «الأمر» بمعنىٰ «طلب الفعل» منها؛ والفعل المطلوب هو، بالذات، «التكوين»، أي «الخلْق»؛ ومعنىٰ هذا أن «الخلق» لا يقترن بـ «الأمر» فحسب، أي **أن الخلْق يكون بأمْر**، بل، أكثر من ذلك، أن اقترانه به يبلغ من القوة، بحيث ينتفىٰ أي سبب أو واسطة بينهما، **مُشعرا بأن «الأمر» هو «الخلْق» عينه**؛ ويؤكد هذا الإشعارَ ورودُ هذه الآيات **بأخصر** الألفاظ دلالة علىٰ «الأمر بالتكوين»[1]، وهي «كُن» من فعل «كان» الذي قد تُحذف نون المضارع المجزوم منه[2]، كأن حكمَ «الأمر» الخفاء،

---

(١) الآيات: ﴿وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، ١٢٠، سورة النحل؛ ﴿وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾، ٢٠، سورة مريم؛ ﴿هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾، ٩، سورة مريم.

(٢) معلوم أنه لا صلة أقوىٰ بين صيغ الأفعال الدالة علىٰ الزمن من الصلة بين «المضارع» و«الأمر»، فـ «المضارع» زمن تحقيق «الأمر»، فلا يبقىٰ إلا حرف «كُ»، دلالة علىٰ الوجود

وحُكمَ «الخَلْق» الظهور، بحيث يصح أن يكون **باطنُ «الخلْق» أمرا، وظاهر «الأمر» خَلْقا.**

يترتب علىٰ ما تقدم أن الأمْر، في حق الله تعالىٰ، يلازم الخلْق ملازمة الباطن للظاهر؛ فحيثما وُجد «الأمر»، وُجد «الخلْق»؛ وبالعكس، حيثما وُجد «الخلْق»، وُجد «الأمر»؛ وبذلك، يبطل ادعاء الشاطبي بأن هناك إرادتين اثنتين، تارة متباينتين، وتارة متكاملتين هما: «إرادة خاصة بالأمر» (أو قل «إرادة أمرية»)، و«إرادة خاصة بـ «الخلْق» (أو قل «إرادة خلْقية»)؛ وكل ما هنالك هو إرادة واحدة باطنها «الأمر» وظاهرها «الخلْق» سماها غيرُه من الأصوليين، بناء علىٰ آيات التكوين السالفة الذكر، باسم «إرادة التكوين»، وسماها آخرون بـ «الأمر بالتكوين» ولو أن بعضهم حمل «الأمر» علىٰ معنىٰ «التقدير»، وجعل «التقدير» سابقا علىٰ «التكوين»[1]، ونحن لا نقول بهذا السبق.

ولما كان لا «خلْقَ» بغير «أمر»، ولا «أمر» بغير «خلْق»، تعين أن نضع لهذه الإرادة الواحدة اسما لا يترجح فيه جانب «الخلْق» علىٰ جانب «الأمر» كما في اسم «إرادة التكوين»، ولا جانب «الأمر» علىٰ جانب «الخلْق» كما في اسم «الأمر بالتكوين»؛ ويمكن أن نستخرج عناصر هذا الاسم من الآيتين السابقتين ٨٢ و٨٣ من سورة **يس**؛ أما الآية ٨٢، فتضمَّنت أمر التكوين؛ والاسم المركَّب من إدخال اسم الموصول «الذي» علىٰ جزئها: «يقول للشيء: كن فيكون» -أي «**الذي** يقول للشيء: كن فيكون»- يرجع إلىٰ اسم الصفة: «**المريد**»؛

(١) ابن عاشور: **التحرير والتنوير**، ج١٣، ص٧٩.

وأما الآية ٨٣، وهي: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾، فميزتها أن السورة اختُتمت بها، فضلا عن كونها تالية لآية من آيات التكوين، فكانت بمثابة النتيجة الجامعة المترتبة علىٰ ما تقدَّم من الآيات الدالة علىٰ عظمة القدرة الإلهية؛ والاسمُ المركَّب في هذه الآية، وهو: ﴿ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾، أي «**الذي** بيده **مالكية** كل شيء»[1]، يرجع، هو الآخر، إلىٰ اسم الصفة: «**المالك**»؛ أضف إلىٰ ذلك أن القول الذي يلي هذا الاسم المركَّب، وهو: «إليه تُرجعون» يفيد أن «المالكية» لا تشمل الأشياء فحسب، بل، أيضا، تشمل «البشر»، دالا علىٰ «المالكية المطلقة»؛ من هنا، يمكن أن نُركِّب اسما من الصفتين المذكورتين: «المريد» و«المالك»، فنحصل علىٰ الاسم المطلوب للإرادة الإلهية، والذي ينبغي أن يتضمن «الأمر» و«الخلْق» علىٰ حد سواء، وهو: «**الإرادة الملكوتية**»[2].

وعلىٰ الجملة، يتبين، من خلال الآيات القرآنية، أن الشريعة، علىٰ خلاف ما ادعاه الشاطبي، تبعا للمذهب الأشعري، لم تجيء بإرادتين إلهيتين اثنتين: «أمرية» و«خَلْقية»، وإنما جاءت بإرادة واحدة، هي: «**الإرادة الملكوتية**»؛ فلنوضّح كيف أن القول بـ «الإرادة الملكوتية» يُمكِّن من تحقيق غرضين: أحدهما، إبطال دعوىٰ الشاطبي التي تقول بأن «الأمر يستلزم **إرادة إيقاع المطلوب**،

---

(١) الشوكاني: **فتح القدير**، مج٤، ص٤٥٨.

(٢) لقد استعملنا في كتاب **روح الدين** وما بعده من الكتب اسم «عالم الملكوت» بمعنىٰ «عالم الآيات»، إذ يتعلق بكل ما غاب عن الحواس ولم يُدرَك إلا بنور البصيرة؛ وهنا نوسّع معناه، فنستعمله بمعنىٰ «عالم الآيات، بالإضافة إلىٰ عالم الظواهر»، إذ أن الملكوت مبالغة في الملك.

ولا يستلزم **إرادة وقوعه**»[1]؛ والثاني، حلّ الإشكال العويص الذي وقعت فيه الدعوىٰ الأشعرية التي بنىٰ عليها الشاطبي رأيه، وهي «أن الله تعالىٰ قد يأمر بما لا يريد، وينهىٰ عما يريد»[2].

٢,٢. الفوائد النظرية لمفهوم «الإرادة الملكوتية»

لقد خصّص الشاطبي لفظ «القصد» للدلالة علىٰ «الإرادة الأمرية»، في حين استعمل لفظ «الإرادة» في معنىٰ «الإرادة الخلْقية»، متعللا بأنه لا مشاحة في الاصطلاح؛ قد يصح هذا التخصيص لو أن الشاطبي أقام الدليل علىٰ أن القصد لا يقوم بـ «الإرادة الخلْقية»، وهذا ما لم يفعله؛ والواقع أنه لا إرادة بغير قصد، «إرادةَ أمر» كانت أو «إرادةَ خلْق»؛ لكن يبدو أن الشاطبي جنح إلىٰ استعمال «الأمر» و«القصد» بمعنىٰ واحد: **فمن يأمر يقصد، ولا يريد، ومن يقصد يأمر ولا يريد**، لأن «الإرادة» عنده ترجع إلىٰ «إرادة الخلْق» وحدها.

لا يخفىٰ أن مفهوم «الإرادة الملكوتية» يندرج في التصور الائتماني لـ «الإرادة»؛ فقد بيّنا، في الفصل الخامس، أن الأمانة عبارة عن «الإرادة»، وأن «الإرادة» عبارة عن «طلب الامتلاك»، بحيث يمكن أن نصف إرادة الإنسان بكونها «**إرادة المِلك**» أو «**الإرادة المِلكية**» (بكسر الميم)، تمييزا لها عن «الإرادة الملكوتية»؛ معلوم أن لفظ «ملكوت» مبالغة في «المُلك» (بضم الميم)؛ والمُلك يجمع إلىٰ المِلك (بكسر الميم) الظهور بالقوة؛ و«الإرادة الملكوتية» إنما هي إرادة إظهار المالكية ذات القوة

---

(١) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٣، ص١٢٠.

(٢) نفس المصدر، ج٣، ص١٢٠.

المطلقة، أو قل هي، بحسب النظرة الائتمانية إلىٰ الأسماء الحسنىٰ، إرادة التجلي باسم «**المالك**»؛ وتتخذ هذه الإرادة مظهرين متكاملين: «**إرادة الإيجاد**»، و«**إرادة الإيداع**»[1].

أما عن «إرادة الإيجاد»، فإن «الإيجاد» هنا لا ينحصر في «إيجاد الذوات»، سواء كانت ظاهرة أو خفيّة، بل يشمل أيضا «إيجاد الأفعال»؛ وقد غلب استعمال لفظ «الخلْق» بمعنىٰ «إيجاد الذوات»؛ وعليه، ف «الأمر»، بما هو فعل من الأفعال، يقع عليه الإيجاد كما يقع علىٰ «الذات»؛ وواضح أن «الموجِد» للشيء، ذاتا أو فعلا، مالِكٌ له، إذ يرجع إليه وجوده، بل لا أحق بالمالكية من مُوجد الشيء.

أما عن «إرادة الإيداع»، فإن القدرة علىٰ الإيداع لا يتصف بها إلا من كان تحت يده ما يريد إيداعه؛ فالمودِع للشيء مالِكٌ لِما أَودَع؛ ولولا مِلكه إياه، ما استطاع أن يُخرجه من يده، ويضعه في يد غيره، علىٰ أن يتولىٰ حفظه؛ وهاهنا أيضا لا تنحصر الودائع في الأشياء العينية، بل تشمل الأشياء المعنوية؛ إذ قدرة المودِع الإلهي علىٰ إيداع المعنويات لا تَقلّ عن قدرته علىٰ إيداع العينيات؛ فمثلا، «الأمر»، بما هو شيء معنوي، يكون محل إيداع كما يكون المال، وعلامة إمكان ذلك الإذْن به.

وبناء علىٰ البيان السابق لـ «إرادة الإيجاد»، يتضح أن لفظ

---

(١) ليس في القول بـ «إرادة الإيجاد» و«إرادة الإيداع» أي ازدواج كما هو حاصل في القول بـ «الإرادة الأمرية» و«الإرادة الخلْقية»؛ فما هي إلا إرادة واحدة توجِد وتودِع ما توجد.

«الأمر» صيغة مختصرة لماهية «الأمر»، إذ لا يوجد «الأمر» بمجرده، وإنما يوجد مقترنا بـ «الإيجاد»؛ **فالأمر هو**، علىٰ الحقيقة، «**الأمر بالإيجاد**»، أو قل «**الأمر بالشيء هو الأمر بإيجاده، أيا كان هذا الشيء**»؛ وهذا التعريف يستلزم قول الشاطبي: «إن الأمر يتضمن **إرادة** إيقاع المطلوب»، وبالتالي يستلزم القول: «إن الأمر يتضمَّن **الإلزام** بإيقاع المطلوب»، بناء علىٰ قول الشاطبي: «الإلزام مراد»؛ ومعلوم أن الإلزام يترتب عليه «الوجوب»، والقاعدة المنطقية المقررة هي أن «الوجوب» (بمعنىٰ «الوجوب الأخلاقي») لا يلزم منه «الوقوع»؛ فليس كون الشيء واجبا يستلزم كونه أمرا واقعا؛ ويبدو، للوهلة الأولىٰ، أن هذه القاعدة تثبت دعوىٰ الشاطبي «أن الأمر يستلزم **إرادة** إيقاع المطلوب، ولا يستلزم **إرادة** وقوعه»؛ غير أن دعوىٰ الشاطبي يرِد عليها اعتراضان يَسقط بهما هذا الإثبات الظاهر.

أولهما، أن الشاطبي يستعمل لفظ «الإرادة» في هذه الدعوىٰ المركبة من جملتين بمعنيين مختلفين: ففي الجملة الأولىٰ يستعملها بمعنىٰ «الإرادة الأمرية»، وفي الجملة المعطوفة عليها يستعملها بمعنىٰ «الإرادة الخَلْقية»؛ وهذا الازدواج في الاستعمال لنفس اللفظ يبعث علىٰ اللبس، في حين لا وجود لمثل هذا اللبس في القاعدة المنطقية المذكورة؛ لكن الشاطبي ما لبث أن تداركه، في موضع لاحق، بتخصيص لفظ «القصد» لإفادة معنىٰ «الإرادة الأمرية» كما في قوله: «الأمر يستلزم **القصد** لإيقاع المطلوب»[1]؛ وحتىٰ بعد هذا التدارك، لا تستقيم هذه الدعوىٰ علىٰ شرط القاعدة المذكورة؛ إذ الحكم علىٰ «الإرادتين» لا يلزم منه الحكم علىٰ «المرادَين» أي الشيئين اللذين

---

(١) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٣، ص١٢٢.

تعلَّقتا بهما أو قل، باختصار، الحكم علىٰ الإرادة ليس حكما علىٰ المراد.

والاعتراض الثاني، أن الشاطبي أقام العلاقة بين إرادتين مختلفتين: «الأمرية» و«الخلْقية»، لا بين جهتين مختلفتين للحكم، وهما: «الواجب» و«الواقع» كما هو مقرَّر في القاعدة السابقة؛ وعلىٰ هذا، لا يمكن قياسُ العلاقة الأُولىٰ علىٰ العلاقة الثانية، ولا بالأحْرىٰ استنتاجها منها، فضلا عن المطابقة بينهما؛ لذلك، لا يمكن نقلُ صحة الثانية إلىٰ الأُولىٰ، حتىٰ تصح كما صحت.

لئن كان «الأمر بالإيجاد»، في حق «الإرادة الملكوتية»، يستلزم «القصد لإيقاع المأمور» (بلفظ «الإرادة الأمرية»)، فإن عكسه لا يصح، أي أن «القصد لإيقاع المأمور» لا يستلزم «الأمر بالإيجاد»؛ ذلك لأن «الأمر بإيجاد الشيء» يستلزم «إرادة وجوده»، بينما «القصد لإيقاع المأمور»، بحسب «الإرادة الأمرية»، لا يستلزم «القصد إلىٰ وقوعه»، مع أنهما معا مجرد قصدين، أي طلَبين، ويجوز في الطلب ما لا يجوز في المطلوب؛ وقد وضَّحنا كيف أن هذه الدعوىٰ للشاطبي لا دليل عليها، ولا تعدو كونها تقريرا يسوّغ إمكان مخالفة الأوامر الإلهية.

وبناء علىٰ البيان السابق لـ «إرادة الإيداع»، يتضح أن «الإرادة الملكوتية» تتصف بإيداع ما أوجدته؛ ويرجع هذا الإيداع إلىٰ العهد الذي أخذه الحق سبحانه علىٰ الإنسان، وهو «ميثاق الائتمان»، إذ ائتمنه علىٰ حفظ ما سخَّره له من موجودات، مادية كانت أو معنوية، بما فيها إرادته نفسها؛ وقد قبِل الإنسان هذا الائتمان الإلهي عن طواعية؛ وهذا يعنىٰ أن «الأمر بالإيجاد» يظل، هو

الآخر، اختصارا لماهية «الأمر»؛ إذ الأمر الإلهي للإنسان بالإيجاد ليس طلبا مطلقا، وإنما هو طلب مقيَّد **بالتخيير**؛ فقد أَمَر الإنسان بالإيجاد، **وخيَّره** فيه في ذات الوقت، إن شاء أوجد المأمور به وإن شاء ترك إيجاده، بحيث تكون الصيغة الكاملة لـ «الأمر بالإيجاد» هي: «**الأمر بالإيجاد المخيَّر**».

ورب معترض يقول: إن «التخيير» يناقض «الأمر»، لأن الأمر «إيجاب»، بينما التخيير «إباحة»، و«الإباحة» قد تُحمَل علىٰ معنىٰ **يناقض** «الإيجاب»، أي علىٰ معنىٰ «ما ليس بواجب»؛ لأنا نقول: إن «الأمر» شأن **تبليغي** ينتمي إلىٰ ما سميناه بـ «**حالة المعاملة**»، بينما «التخيير» شأن **خطابي** ينتمي إلىٰ ما سميناه بـ «**حالة التواثق**»، أو قل **إن الأمر إلزام تعاملي، والتخيير إذْن تواثقي**، فلا يتعارضان مطلقا، لأن الحالة التي تقيّد أحدهما تختلف عن الحالة التي تقيد الآخر.

ومتىٰ تقرر أن تخيير الإنسان في الإيجاد **مراد** لله تعالىٰ، ظهر أنه، سبحانه، يُريد كذلك ما ينتج عن هذا التخيير من آثار، إيجابا أو سلبا، كما لو أنه قال للإنسان: «**إذا أمرتكَ بشيء، فلك أن تأتيه أو لا تأتيه، وما اخترتَه، فتلك إرادتي**»؛ وتوضيح ذلك أن إرادة الائتمان التي اقتضت هذا التخيير تقوم في كونه، تعالىٰ، أوكَل إلىٰ الإنسان أن يحفظ **مطابقة الوجود للخطاب** المتعلق بما سُخِّر له من موجودات؛ والإنسان قد يحفظ هذه المطابقة، أو لا يحفظها؛ فإن حفظها، وافقت إرادته إرادة ربه، فكان **أمينا**؛ وإن لم يحفظها، خالفت إراداته إرادة ربه، فكان **خائنا**؛ فيلزم أن خيانة الإنسان للأمانة هي المسؤولة عن عدم مطابقة الخطاب للوجود في أفعاله؛ تترتب علىٰ هذا نتيجتان، **إحداهما**، أن تعلُّق الإيجاد بإرادة الإنسان

ليس تعلّقا علىٰ إطلاقه، وإنما هو تعلق مقيَّد بالوفاء بالعهد الذي أُخذ منه؛ **والثانية**، أن إرادة الحق سبحانه لِما يريده الإنسان ليست بنفس الغاية، ولا بنفس الكيفية، ولا بنفس الجهة، لأن «الإرادة الإلهية» تفارق، أصلا، «الإرادة الإنسانية» مفارقة مطلقة؛ فمعلوم أن هاتين الإرادتين، وإن اشتركتا، من حيث الاسم، في قدْر من المعنىٰ، فإنهما، من حيث الحقيقة، متباينتان كليا.

من هنا، يمكن أن نرفع الإشكال الذي تفضي إليه الدعوىٰ الأشعرية المذكورة التي تقول: «إن الله تعالىٰ قد يأمر بما لا يريد، وينهىٰ عما يريد»؛ إذ تُقيم هذه الدعوىٰ تعارضا غريبا بين الأمر والنهي الإلهيين وبين الإرادة الإلهية؛ فيكون حلُّ هذا الإشكال بالرجوع إلىٰ مبدإ «الائتمان الإلهي»؛ إذ بفضل هذا المبدإ، يصير بالإمكان تأويل هذه الدعوىٰ علىٰ الوجه الآتي، وهو: «**أن الله تعالىٰ يأمر الإنسان، مؤتَمِنا له علىٰ أمره، وينهاه، مؤتمنا له علىٰ نهيه**»؛ وهذا يعني أن الإنسان المأمور أو المنهي، وإن كان، **بموجب الحالة التعاملية (أو الحالة التبليغية)**، ملزَما بالفعل أو الترك، فإنه، **بموجب الحالة التواثقية (أو الخطابية)**، مخيَّر بين أداء أمانة الأمر أو أمانة النهي وبين عدم أدائها؛ فيلزم **أن الله تعالىٰ، وإن أمَرَ أو نهىٰ الإنسان تعامليا، فقد أراد اختياره تواثقيا ولو خالف هذا الاختيارُ أمرَه أو نهيه**؛ فيتضح أن صبغة المفارقة التي اتسمت بها الدعوىٰ الأشعرية منشؤها اعتبار الطرفين: «الأمر» و«النهي» من جهة و«الإرادة» و«عدم الإرادة» من جهة ثانية ينتميان معا إلىٰ نفس الحالة، وهي «الحالة التعاملية»، وليس الأمر كذلك؛ إذ «الإرادة» و«عدم الإرادة»، هاهنا، ينتميان إلىٰ «الحالة التواثقية»، **وما يريده ﷻ هو اختيار الإنسان، وما لا يريده هو إجباره.**

من هنا، يتجلىٰ مقدار التكريم الذي خص الله به الإنسان، إذ جعله، سبحانه، يتولىٰ تقرير المصير الوجودي لأوامره ونواهيه، مع سابق علمه بهذا المصير الوجودي؛ وعِلمُه بالمصير لا يتعارض مع التخيير.

٣. شبُهات مفهوم القصد

يتحصل مما تقدم أن الإرادة الإلهية، خلافا لما ادعاه الشاطبي، إرادة واحدة هي: «الإرادة الملكوتية»، بحيث لا إرادة ملكوتية بغير حصول المراد بوجه من الوجوه، ولا أمر إلهي بغير خَلْق بنحو من الأنحاء؛ كما يتحصل أن الشاطبي لم يكتف بالتفريق بين إرادتين: «الإرادة الخَلقية» و«الإرادة الأمرية»، بل ارتضىٰ أن يخصَّ الأولىٰ باسم الإرادة»، والثانية باسم «القصد»؛ وهاهنا يتعين أن نسأل سؤالين أساسيين، أحدهما يختص بالشاطبي، وهو: لِمَ لجأ إلىٰ تخصيص «الإرادة الأمرية» باسم «القصد»؟ والثاني يشترك فيه الشاطبي مع باقي المقاصديين، وهو: لِمَ لَمْ يجعله الاهتمام بمسألة «الفهم» و«الإفهام» يتخذ من «**المفهوم**» مصطلحا له، فضلا عن «المقصود»! فلننظر في احتمالات الجواب عن هذين السؤالين علىٰ التوالي.

١,٣. مفهوم القصد بَدَل مفهوم الإرادة

حقا، لقد وردت مادة/ ق.ص.د/ في القرآن الكريم بصيغ ثلاث: صيغة الأمر[١] وصيغة المصدر[٢] وصيغة اسم

---

(١) سورة **لقمان**، الآية ١٩: ﴿وَٱقۡصِدۡ فِي مَشۡيِكَ﴾.

(٢) سورة **النحل**، الآية ٩: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ﴾.

الفاعل[1]؛ والراجح أن أيا من هذه الصيغ لا يدلُّ علىٰ «القصد» بمعنىٰ «الإرادة»، لا خَلْقية ولا أمرية؛ لكن الشاطبي، ولو أنه شديد النفور من أي ابتداع، لم يتردّد في استعمال فعل «القصد» بهذا المعنىٰ الخاص في حق الله تعالىٰ كما يُستعمل في حق الإنسان، ولو مع حفظه للمباينة بين القصدين: الإلهي والبشري؛ هذا علىٰ الرغم من أن القرآن، كما لاحظ الشاطبي نفسه، استعمل لفظ «الإرادة» في المعنين اللذين فرق هو بينهما[2]، بل علىٰ الرغم من أن «القصد» يحمل دلالة نفسية صريحة، إذ القاصد يتوجه بشعوره -أو بوجدانه- إلىٰ مقصوده، والحق سبحانه منزَّه عن أن تكون له نفس كنفسنا أو وجدان كوجداننا؛ ولم يقدّم الشاطبي تعليلا لاختياره سِوَىٰ أنه قرَّر فِعل ذلك، وأنه لا مشاحة في الاصطلاح؛ ولما كان مفهوم «القصد» قد تبلور، أصلا، في مجال البحث اللغوي والبلاغي، فقد احتمل الأمر أن يرجع الاختيار الاصطلاحي للشاطبي إلىٰ تأثير هذا المجال؛ فلننظر في مدىٰ صحة هذا الاحتمال.

معلوم أن «الخطاب» و«النص» مفهومان مؤسّسان وموجِّهان في مجال علوم الشريعة بصفة عامة؛ إذ القرآن، باعتباره وحيا منزَّلا، خطاب، وباعتباره بلاغا مكتوبا، نص؛ والحديث، باعتباره بيانا متلقّىٰ، خطاب، وباعتباره خبرا مرويا، نص؛ والاشتغال بـ «الخطاب» بمعنىٰ «الكلام الموجَّه» وبـ«النص» بمعنىٰ «الملفوظ

(١) سورة **التوبة**، الآية ٤٢: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوكَ﴾؛ سورة **المائدة**، الآية ٦٦: ﴿مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾.

(٢) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٣، ص١٢٠.

المقيَّد»[1] يوجب اعتبار «القصد»؛ لذلك، لم يكن بد من أن يأخذ الشاطبي بـ «النظرية التداولية» للغة[2] التي وضع أسسها اللغويون والبلاغيون العرب والتي ساهم في إثرائها الأصوليون؛ إذ تقوم هذه النظرية علىٰ مبدأين أساسين: أحدهما، «**مبدأ السَّوْق**» أو «**مبدأ القصد**»؛ والثاني «**مبدأ السياق**» أو «**مبدأ القرينة**».

أ. «**مبدأ السَّوْق**»، يقوم هذا المبدأ علىٰ اشتراط القصد في الدلالة اللغوية؛ وقد بلغ تمسّك بعض أهل العربية بهذا المبدإ إلىٰ درجة أنهم لا يعتبرون ما قد يُفهم من الكلام بغير قصد من المتكلم مدلولا له؛ فـ «الدلالة هي **فهم المراد**، لا فهم المعنىٰ مطلقا»[3]؛ أما الأصوليون، فلم يَغلوا إلىٰ هذا الحد، إذ قسّموا الدلالة إلىٰ أقسام منها ما يَشترط القصد، ومنها ما لا يشترطه كتقسيم الحنفية المعروف للدلالة إلىٰ «عبارة النص» و«إشارة النص» و«دلالة النص» و«اقتضاء النص»؛ فمثلا، يعرِّف الشاسي عبارة النص بقوله: «ما **سيق** الكلام لأجله **وأريد** به **قصدا**»[4]، أي دلالته علىٰ معنىٰ مسوق له، في مقابل «إشارة النص» التي يعرّفها: «بكونها ما ثبت بنظم النص من غير زيادة وهو غير ظاهر، ولا **سيق** الكلام لأجله»[5]، أي دلالته علىٰ معنىٰ غير مسوق له.

---

(١) المقيد بمعنىٰ «المكتوب».

(٢) معلوم أن اللغة قد تُدرَس علىٰ مستويات ثلاثة: التركيب والدلالة والاستعمال؛ والتداوليات هي، إجمالا، دراسة الاستعمالات اللغوية التي تقتضي اعتبار العلاقات الخطابية التي تقوم بين المتكلم والمستمع، وهما في أوضاع ومقتضيات أحوال معينة.

(٣) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ج١، ص٧٩٢.

(٤) **أصول الشاسي**، ص٩٩.

(٥) نفس المصدر، ص٩٩-١٠١.

ولما كان الخطاب عبارة عن دليل الحكم الشرعي، فقد غلب علىٰ الأصوليين تعريف الحكم الشرعي بكونه «عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين، اقتضاء أو تخييرا أو وضعا»؛ غير أن الآمدي ردّ هذا التحديد للحكم الشرعي، معترضا علىٰ إهماله ركن **القصد** من الخطاب؛ إذ الأصل في الخطاب أن يكون كلاما **يقصد به** المتكلم إفهام السامع معنىٰ مخصوصا؛ فوضع له التعريف التالي: «الخطاب هو اللفظ المتواضَع عليه **المقصود به** إفهام من هو متهيئ لفهمه»[(١)].

أما الشاطبي، فالظاهر أنه لا يكتفي بالقول بتضمُّن الخطاب للقصد، بل يجعل الخطاب متفرعا عن القصد، قائلا: «فاللازم الاعتناء بفهم معنىٰ الخطاب، لأنه المقصود والمراد، وعليه ينبني الخطاب ابتداء»[(٢)].

ب. **مبدأ السياق**؛ يستعمِل الأصوليون ألفاظ «السياق» و«المساق» و«السوق» بمعنىٰ واحد، وهو «القصد»؛ فما سيق إليه الكلام هو ما قُصد به؛ غير أننا نفرق بين لفظ «السوق» الذي يفيد معنىٰ «القصد»، و«السياق» الذي يفيد معنىٰ «القرينة»، أخذا بالاصطلاح الحديث لهذا المفهوم؛ ويمكن أن نعرّف السياق، إجمالا، بأنه عبارة عن «جملة القرائن المقالية والحالية والظروف الاجتماعية والثقافية التي تحفّ بالكلام ويُتوسَّل بها في الوقوف علىٰ المقصود منه»؛ وقد حرِص الأصوليون، في الكشف عن مقاصد النص الشرعي، علىٰ الاستفادة مما توصّل إليه أهل البلاغة العربية

---

(١) الآمدي: **الإحكام في أصول الأحكام**، ج١، ص١٣٥-١٣٧.

(٢) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، ص٨٨.

في هذا الباب، بين خواصّ تداولية للمعاني وأساليب تخاطبية للبيان ناتجة عن الأخذ بأسباب السياق[1].

فمعلوم أن «السياق القولي» للنص عبارة عن الألفاظ والجمل التي تحيط به، سابقة له كانت أو لاحقة عليه، بحيث لا يُفهم المقصود منه إلا إذا أُخِذت هذه الألفاظ والجمل بعين الاعتبار؛ ومعلوم أيضا أن «السياق الحالي» للنص عبارة عن ظروف المقام -أو قل مقتضيات الحال- التي ورَد فيها، علما بأنها تشمل أسباب نزول القرآن وأسباب ورود الحديث، بحيث لا يُتوصَّل إلىٰ المقصود إلا بالاستعانة بهذه الظروف في تحصيله.

وقد جمع الشاطبي بين هذين النوعين من السياق، جاعلا من اعتبارهما ضابطا يُقيّد النظر في النص، وذلك في قوله: «فالذي [ينبغي أن] يكون علىٰ بال [كل] من المستمع والمتفهم [هو] الالتفات إلىٰ أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها؛ فإن القضية، وإن اشتملت علىٰ جمل، فبعضها متعلق بالبعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد؛ فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام علىٰ أوله وأوله علىٰ آخره؛ وإذ ذاك، يحصل مقصود الشارع في فهم المكلَّف»[2].

---

(١) يقول الشاطبي: «إن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز القرآن، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره علىٰ معرفة مقتضيات الأحوال: حال نفس الخطاب أو المخاطِب أو المخاطَب أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك»، نفس المصدر ج٣، ص٣٤٧.

(٢) نفس المصدر، ج٣، ٤١٣.

وعلىٰ الجملة، لا شك أن الشاطبي تأثر، في استخدامه لمفهوم «القصد»، بنتائج علم البلاغة العربية الذي اختص بالبحث في مقوّمات الخطاب؛ غير أن هذا التأثير لم يكن كافيا في تحديد اختياره لهذا المصطلح دون غيره؛ والدليل علىٰ ذلك أن البلاغيين لم يقتصروا علىٰ استعمال لفظ «القصد» أو لفظ «المقصود»، بل استعملوا أيضا مرادفين لهما، وهما: «الإرادة» و«المراد»، بينما لم يستعمل الشاطبي هذين المرادفين إلا في مواضع معدودة وبصورة غير تقنية؛ والعجب في ذلك هو أن الأصوليين، بل المقاصديين، الذين سبقوا الشاطبي لم يكونوا يفرّقون في الاستعمال بين «القصد» و«الإرادة»، بل كان منهم من استغني، في بعض نصوصه، بلفظ «الإرادة» أو «المراد» عن غيرهما، وكان منهم من زاوج، في نصوصه، بين «القصد» و«الإرادة» أو «المقصود» و«المراد» مجتمعَين أو مفترقَين؛ ولنا في ابن القيم خير مثال علىٰ الجمع بين الحالتين؛ إذ نظفر عنده بنصوص استغنىٰ فيها بلفظ «الإرادة» عن لفظ «القصد»، مستعملا له في نفس المعنىٰ؛ كما نجد عنده نصوصا أخرىٰ زاوج فيها بين اللفظين، دالا علىٰ عدم الفرق، في مجال الخطاب، بين «القصد» و«الإرادة».

فبالنسبة لاكتفائه بلفظ «الإرادة»، يقول، في فصل بعنوان: «العبرة **بالإرادة**، لا باللفظ» من كتاب **أعلام الموقعين**: «فاللفظ الخاص قد ينتقل إلىٰ معنىٰ العموم **بالإرادة**، والعام قد ينتقل إلىٰ الخصوص **بالإرادة** [...]، والألفاظ ليست تعبدية، والعارف يقول: ماذا **أراد**، واللفظي يقول: ماذا قال»[1]؛ كما أنه، في فصل آخر

---

(١) **أعلام الموقعين**، ج١، ص٢٩٨.

بعنوان: «كيف يُعرف **مراد** المتكلم» يقول: «العلم **بمراد** المتكلم يُعرف تارة من عموم لفظه، وتارة من عموم علته، والحوالة علىٰ الأول أوضح لأرباب الألفاظ، وعلىٰ الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم»[1].

وبالنسبة لمزاوجته بين اللفظين: «الإرادة» و«القصد»، يقول ابن القيم، في فصل تحت عنوان: «اعتبار النيات والمقاصد في الألفاظ» من نفس الكتاب: «إنها [أي الألفاظ] لا تلزم أحكامها حتىٰ يكون المتكلم بها **قاصدا** لها **مريدا** لموجباتها، كما أنه لا بد أن يكون **قاصدا** للتكلم **مريدا** له، فلا بد من **إرادتين**: **إرادة** التكلم باللفظ اختيارا، **وإرادة** موجبه ومقتضاه، بل **إرادة** المعنىٰ آكد من **إرادة** اللفظ، فإنه **المقصود** واللفظ وسيلة»[2].

كما يقول، في فصل تحت عنوان«أقسام الألفاظ الثلاثة»: «الألفاظ بالنسبة إلىٰ **مقاصد** المتكلمين ونياتهم **وإراداتهم** لمعانيها ثلاثة أقسام: أحدها، أن تظهر مطابقة **القصد** للفظ، وللظهور مراتب تنتهي إلىٰ اليقين والقطع **بمراد** المتكلم بحسب الكلام في نفسه وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية وحال المتكلم به [...]؛ والقسم الثاني، ما يظهر أن المتكلم لم **يُرد**، وقد ينتهي هذا الظهور إلىٰ حد اليقين، بحيث لا يشك السامع فيه، وهذا القسم نوعان، أحدهما، أن لا يكون **مريدا** لمقتضاه، ولا لغيره، والثاني أن يكون **مريدا** لمعنىٰ يخالفه [...]؛ والقسم الثالث: ما هو ظاهر في معناه، ويحتمل **إرادة** المتكلم له، ويحتمل **إرادة** غيره، ولا دلالة علىٰ واحد

---

(١) نفس المصدر، ج١، ص٢٩٩.

(٢) نفس المصدر، ج٣، ص٨٣.

من الأمرين، واللفظ دال على المعنى الموضوع له، وقد أتى به اختيارا»[1].

وإذا ظهر أن السبب اللغوي لم يكن حاسما في اختيار الشاطبي، ترجَّح طلب هذا السبب في **منهج التنسيق** نفسه الذي سلكه الشاطبي، إذ كان همُّه بالأساس، في **كتاب المقاصد** من **الموافقات**، هو **إنشاء نسق مقاصدي متماسك ومتكامل**؛ فقد قسَّم القصد إلى قسمين كبيرين هما: «قصد الشارع» و«قصد المكلف»؛ ثم قسَّم قصد الشارع باعتبار جهاته إلى أربعة أنواع: أحدها، «قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء»؛ والثاني: «قصده في وضع الشريعة للإفهام»؛ والثالث، «قصده في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها»؛ والرابع «قصده في دخول المكلف تحت حكم الشريعة»؛ ورتَّب تحت كل نوع من هذه الأنواع من القسم القصدي الخاص بالشارع جملة من المسائل التي تنزل، في نسقه، منزلة قضايا مبرهن عليها، إذ خص كل واحدة منها ببيانات واستدلالات واعتراضات وأجوبة؛ وفَعَل نظيرَ ذلك بالنسبة للقسم القصدي الخاص بالمكلف الذي تضمَّن اثنتي عشرة مسألة؛ واستعان، في هذا التنسيق، بعُدَّة ملحوظة من المفاهيم والآليات المنطقية؛ ومن المفاهيم المنطقية نخص بالذكر: «القصد الأول» و«القصد الثاني»، «الدلالة الأصلية» و«الدلالة التابعة»، «الجزئيات» و«الكليات»، «الادعاء» و«الاعتراض»، «التصحيح» و«المنع»، «اللزوم» و«الملازمة»؛ ومن الآليات المنطقية نذكر، بالأخص، «الأدلة الشرطية» و«البرهان بالخُلف» و«الاستقراء»، و«طرق التقسيم» و«طرق الإبطال».

---

(١) نفس المصدر، ج٣، ص١٣٦-١٣٧.

ولما كان الشاطبي يسعىٰ إلىٰ تنسيق قضايا المقاصد بما ينشئ منها علما مستقلا، محدَّدا موضوعُه ومميَّزا منهجُه، فقد لجأ إلىٰ «**توحيد المصطلح**» باعتباره أداة أساسية في تحصيل هذا التنسيق؛ ويأتي، علىٰ رأس هذه المصطلحات، الاسم الدال علىٰ موضوع هذا العلم؛ فتعيَّن عليه استعمال مصطلح واحد يدل، بدقة، علىٰ هذا الموضوع، فارتضىٰ لذلك مصطلح «القصد»؛ ولئن بدا الشاطبي، عند تخصيصه «الإرادة الأمرية» باسم «القصد» كأنه يحصر دلالته في جانب الشارع الإلهي، فمعلوم أن اسم «الشارع» لا ينحصر إطلاقه في حق الله تعالىٰ، بل يُطلق أيضا علىٰ الرسول ﷺ، بوصفه المبيِّن لِما شرعه الله لعباده، بل يطلقه الشاطبي نفسه، كما بينا ذلك في المدخل، علىٰ الفقيه المقاصدي؛ وقد وجد الشاطبي، في هذا التوسيع الأصولي لمدلول «الشارع»، داعيا إضافيا لاتخاذه مصطلحا واحدا يدل علىٰ مراد الإله دلالتَه علىٰ مراد الإنسان.

ومن أوضح الأمثلة علىٰ نسبة الشاطبي القصد إلىٰ الإله نسبتَه إلىٰ الإنسان صياغتُه اللافتة للمسألة الثانية من مقاصد المكلف، وهي: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع»؛ إذ جمع فيها بين القصدين: الإلهي والبشري، علىٰ اعتبار أن معناهما واحد؛ ولولا حِرْص الشاطبي علىٰ «توحيد المصطلح»، لصاغ هذه المسألة بطرق أخرىٰ، نحو «**إرادة** الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا **لإرادته** في التشريع» أو، بعبارة وجيزة، «**إرادة** الشارع من المكلف أن يكون قصده موافقا **لإرادته**»؛ أو، بصورة أوجز وأجزم، «**يريد** الشارع من المكلف أن يوافق قصده **إرادته**»؛ إذ السياق يدل علىٰ أن «القصد» متعلق بالعمل، و«الإرادة» متعلقة بالتشريع.

والملاحظ أن الشاطبي لم يضع تعريفا بيّنا لـ «القصد»؛ وقد يرجع ذلك إلىٰ الاعتبارات التالية، بعضا أو كُلّا: **أحدها**، أنه يعوّل علىٰ شهرة استعمال هذا اللفظ واستئناس الجمهور بمعناه؛ والثاني، أنه يعتبره مفهوما **أوليا** بالنسبة لنسقه المقاصدي؛ والمفهوم الأولي، منطقيا، لا يُعرَّف (بفتح الراء المشدَّدة)، حتىٰ ولو كان غير بديهي، وإنما يُعرِّف (بكسر الراء المشدَّدة)، حتىٰ ولو كان المعرَّف أبدَهَ منه؛ **والثالث**، أنه يجتنب التعرض **للمضمون الذهني والنفسي** لـ «القصد»؛ إذ يضطره هذا التعرض إلىٰ إثارة مسألة «التشبيه»، حتىٰ وإن اكتفي بتنزيه الله تعالىٰ عن الأوصاف الذهنية والنفسية؛ فأما من جهة **المضمون الذهني**، فإن «القصْد» يفترض أن القاصد قطع تروِّيه في الاختيار بين جهتين، فالقرافي يقول: «أما القصد، فهو الإرادة الكائنة بين جهتين، كمن قصد الحج من مصر أو من غيره [...]، وبهذا المعنىٰ يستحيل علىٰ الله تعالىٰ»[1]؛ وأما من جهة **المضمون النفسي**، فإن «القصد» عبارة عن حال شعورية أو وجدانية، وتعالىٰ الله أنِ يوصف بِمثل هذه الحال النفسية؛ ونُقل عن ابن الصلاح أنه قال: «القصد مخصوص بالحادث لا يضاف إلىٰ الله تعالىٰ»[2].

ولِنمْض الآن إلىٰ إيراد اعتراضنا علىٰ نسبة القصد للإله والإنسان معا في صورة دعوىٰ، وهي: «إذا صلُح مصطلح «**القصْد**» للوفاء بمقتضىٰ «التنسيق المنطقي»، فإنه لا يصلح للوفاء بمقتضيات

---

(١) القرافي: **الأمنية في إدراك النية**، ص١٠.

(٢) الحسيني: **نهاية الإحكام في بيان ما للنية من أحكام**، ص٧.

«التأسيس الائتماني» الضرورية لكمال هذا التنسيق كما يوفيّ بها لفظ **«الإرادة»**.

٢,٣. أفضلية مفهوم الإرادة علىٰ مفهوم القصد

قبل أن نستدل علىٰ هذه الدعوىٰ، نشير إلىٰ أن الشاطبي يستعمل، في مواضع عدة، لا سيما في موضع تناوله للقرآن[١]، مصطلحا آخر للدلالة علىٰ «المقصود»، وهو «الباطن» في مقابل «الظاهر»؛ فعلىٰ سبيل المثال، يقول: «فكل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها، فهو داخل تحت الظاهر [...]؛ وكل ما كان من المعاني التي تقتضي [تحقُّق] المخاطب بوصف العبودية، والإقرار لله بالربوبية، فذلك هو **الباطن** المراد المقصود الذي أُنزل القرآن لأجله»[٢]؛ ويقول في موضعين آخرين: أحدهما، «المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، **والباطن** هو مراد الله تعالىٰ من كلامه وخطابه»[٣]؛ والآخر: «فاعلم أن الله تعالىٰ إذا نفىٰ الفقه أو العلم عن قوم، فذاك لوقوفهم مع ظاهر الأمر، وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك، فهو لفهمهم مراد الله من خطابه، وهو **باطنه**»[٤]؛ وهكذا، فبواطن القرآن إنما هي مقاصده **المضمرة**، ويُتوصّل إليها بالتدبر.

وكما يُطلَق لفظ «الباطن» علىٰ معاني القرآن، فكذلك يُطلَق علىٰ داخل الإنسان ولو أنه ترسّخ، في علم البيان وعلم التفسير، استعمال

---

(١) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٣، ص٣٤٥-٤٢٣.
(٢) نفس المصدر، ج٣، ص٣٨٦-٣٨٩.
(٣) نفس المصدر، ج٣، ص٣٨٣-٣٨٤.
(٤) نفس المصدر، ج٣، ص٣٨٥.

لفظ مرادف له، وهو «**الضمير**» كما جاء في قول الطبري في مطلع تفسيره: «إن من عظيم نعم الله علىٰ عباده وجسيم ما منحهم من فضل البيان الذي به عن **ضمائر** صدورهم يبينون»[1]؛ أو قول الرازي: «إن الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحي القادر لأجل أن يُعرِّف غيره ما في ضميره من الإرادات والاعتقادات»[2].

وبناء علىٰ هذا، فلا يكون في إطلاق «الباطن» علىٰ المراد الإلهي أو المراد الإنساني نظيرُ الشبهة النفسية التي عرَضت لإطلاق «القصد» علىٰ المراد الإلهي، بل قد يجري «الباطن» من «القصد» مجرىٰ الأساس الوجودي الذي ينبني عليه، حيث نصَّ القرآن باللفظ علىٰ أن «الباطن» اسم صفة من أسماء الصفات الإلهية؛ وتجلّي الحق، سبحانه، بكمالات اسم «الباطن» هو الذي يجعل «**المعاني**» مبثوثة في الخطاب والوجود، بحيث يتعين علىٰ المكلَّفين طلبها فيهما والعمل علىٰ وفقها! ثم أُسنِدت هذه الصفة إلىٰ الإنسان تشبُّها؛ و«التشبه» يحتمل التنزيه الذي يضادّه «التشبيه» الذي دخل علىٰ «القصد»، إذ «التشبّه» هو سعي الإنسان إلىٰ التخلُّق بالصفة الإلهية، بينما «التشبيه» هو الوقوع في وصف الإله بالصفة البشرية؛ ومهما يكن الأمر، فلا نغلو إن ادعينا أن النظر في بواطن الخطاب الإلهي هو الذي مهّد الطريق لظهور «علم المقاصد».

بيد أن المصطلح البديل الذي اعتبره الشاطبي مرادفا لـ «المقصود»، ومع ذلك لم يعتبره صالحا لتوحيد المصطلح ليس «الباطن»، وإنما «**المُراد**»؛ وغالبا ما استعمله بصيغة المفرد، دون

---

(١) **جامع البيان**، مج١، ص٤.

(٢) **التفسير الكبير**، مج١، ج١، ص٢٤.

الجمع، لشهرة تداوله بهذه الصيغة كما في قوله: «علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب»[1]؛ وقد تقدَّم بطلان تفريقه، في الإرادة الإلهية، بين إرادتين، خَصَّ إحداهما باسم «الإرادة» وخَصّ الأخرىٰ باسم «القصد»، إذ «الأمر» و«الخلْق»، كما سبق، متلازمان من جانبين، فلا «أمر» بدون «خَلْق»، ولا «خلْق» بدون «أمر»؛ ولما كان الشاطبي يتصوَّر إمكان وجود «الأمر» بدون «خلْق» كما في قوله: «الأمر بالشيء لا يستلزم وقوعه»، متخيرا لفظ «القصْد» للدلالة علىٰ هذه الحالة، فقد أغلق دونه آفاق التأسيس الائتماني التي يفتحها مفهوم «الإرادة»؛ وتوضيح ذلك من الجوانب الآتية:

أولها، أن «الإرادة» مفهوم تأسَّس، كما مضىٰ، علىٰ «ميثاق الاستئمان» من جهتين: **إحداهما**، أن «الأمانة» التي حملها الإنسان إنما هي «الإرادة»، ذلك لأن الإرادة هي الصفة التي تُعرّض الإنسان للوقوع في ادعاء المالكية، بل ادعاء الربوبية، فأُخذَ عليه العهد بأن يجتنب هذا الادعاء؛ **والثانية**، أن حمْل هذه الأمانة لم يُفرَض عليه، وإنما عُرض عليه، وتُرك له أمر القبول به أو رفضه، فقبِله من تلقاء نفسه؛ أما «القصد»، فقد ننظر إلىٰ علاقته بـ «الإرادة» من وجهين: **أحدهما**، أن نعتبره أعمَّ من «الإرادة»؛ وفي هذه الحالة، يجوز أن نقول بأن «القصد» لم يكن متعلَّق ميثاق الاستئمان، لأن هذا الميثاق تعلَّق بما هو أخصّ منه؛ **والثاني**، أن نعتبره أخصّ من «الإرادة»؛ وفي هذه الحالة الثانية، تكون له ائتمانية تابعة، إذ تنبني علىٰ ائتمانية

---

(١) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج١، ص٥٣.

«الإرادة»؛ فيكون الأخذ بالقصد أخذا بالفرع، ولا ينبغي، في التنسيق المنهجي، تركُ الأصل من أجل الفرع.

الجانب الثاني، أن «الإرادة» تقترن، أساسا، بـ «الاختيار»؛ واختيار المكلف لا يتعلق بالأفعال فحسب -علىٰ اعتبار أنه يتلقىٰ الأوامر الإلهية، فيختار أن يمتثل لها أو لا يمتثل- وإنما يتعلق أيضا بالأقوال، فلا ينفكّ يأتي بالأقوال، في مختلف شهاداته وعقوده وتعاملاته، **اختيارا**؛ فالمكلف يختار القول كما يختار الفعل؛ فالعبارة: «أراد القول» أو «أراد الفعل»، يلزم عنها أنه اختار القول أو الفعل؛ في حين العبارة: «قصَد القولَ» أو «قصَد الفعل»، لا يلزم منها، بالضرورة، أنه اختار القول أو الفعل، لأن «القصد إلىٰ الشيء» هو مجرد «التوجه إليه»، و«التوجه» لا يلزم منه «الاختيار»؛ فقد يتوجّه المكلف إلىٰ الشيء، مضطرا أو مُكرَها، أي يتوجه إليه وهو لا يريده؛ وعلىٰ هذا، تكون **الإرادة عبارة عن التوجُّه إلىٰ الفعل مع وجود الاختيار**؛ والحال أن «الاختيار» فعل ائتماني، بدليل العرْض الإلهي الذي كان تخييرا بين حمل الأمانة وعدم حملها؛ والفعل الائتماني فعل تأسيسي، و«القصد» فاقد لهذا العنصر التأسيسي.

الجانب الثالث، أن «الإرادة» تقترن **بمسؤولية كلية**؛ فقد ائتُمن الإنسان علىٰ كل المسخَّرات التي بين يديه؛ وهذا يعني أن أي فعل يأتيه «المريد» تنعكس آثاره علىٰ كل هذه المسخّرات، إيجابا أو سلبا، بحيث يُسأل عنها جميعها، حتىٰ ولو لم يستحضرها أو يتصوَّرها، لأنه قضىٰ علىٰ نفسه، في حالة المواثقة، بالعمل علىٰ حفظها؛ أما المسؤولية التي تقترن بـ «القصد»، فهي مسؤولية محدودة، إذ أن أي فعل يأتيه «القاصد» لا يُسأل إلا عن آثاره التي

تعمَّد إحداثها، حتىٰ ولو تقوَّل علىٰ الله تعالىٰ، ناسبا إليه مقاصد لا يَرِد بها خطابُه؛ ولا نزاع في أن «المسؤولية الكلية» تتقدم علىٰ «المسؤولية الجزئية»؛ فيلزم أن «الإرادة» التي يُسأل صاحبها عن الكل سؤالا ائتمانيا أوْلىٰ بالتنسيق المنطقي من «القصْد» الذي لا يُسأل صاحبه إلا سؤالا ائتماريا عن الجزء.

ولما تبيَّن أن مصطلح «الإرادة»، بموجب بُعده التأسيسي، أوفىٰ بغرض التنسيق المنهجي المطلوب للشاطبي، جاز أن نستبدل، باسم «علم المقاصد»، اسم «**علم الإرادات**»[1]؛ وقد تقدم أن «الإرادة» تجمع بين ما فصل بينهما «القصد» كما عرفه الشاطبي، أي أنها تجمع بين «إرادة الخطاب» و«إرادة الوجود»؛ ولا نظر في **الخطاب الإلهي** أكمل من النظر الذي يؤلِّف بين معانيه ومعاني الوجود **ابتداء**، لا انتهاء؛ ذلك أنه لا ينتظر إلىٰ أن يفرع من التحليل اللغوي والدلالي للخطاب، ويأتي طور تنزيل الأحكام علىٰ الواقع، وإنما يباشر هذا التأليف في طور التحليل الدلالي نفسه، إذ يتوسّل، في تدبّر معاني الأوامر والنواهي الشرعية، بالتفكر في معاني الآيات الكونية؛ ومفاد هذا أن «فهم الخطاب»، بقدر ما يتطلب إدراك معاني الملفوظات، يتطلب إدراك معاني الموجودات، لا علىٰ سبيل التوالي، وإنما علىٰ سبيل التضمّن، فلا «فهم للملفوظ» بغير «فهم

---

(١) «الإرادات» هنا بمعنىٰ «المرادات» كما في قول ابن القيم: «إن الله تعالىٰ وضع الألفاظ بين عباده تعريفا ودلالة علىٰ ما في نفوسهم، فإذا أراد أحدهم من الآخر شيئا عرفه بمراده وما في نفسه بلفظه ورتب علىٰ تلك **الإرادات** والمقاصد أحكامها بواسطة الألفاظ»، **أعلام الموقعين**، ج٤، ص١٣٢-١٣٣.

الموجود»[1]؛ والدليل علىٰ ذلك إلحاح القرآن علىٰ التفكر في الآيات في كثير من المواضع التي ألح فيها علىٰ الامتثال للأوامر.

٣,٣. غياب مصطلح «المفهوم» في مقابل حضور مصطلح «المقصود»

لئن كان المقاصديون قد عُنوا بـ «الخطاب»، فإنهم، في تعقُّبهم الحثيث لمقاصد الشريعة، نظروا إليه نظرتهم إلىٰ «النص»[2]، علىٰ أساس أن النص إنما هو مجرد **تدوين** للخطاب؛ والواقع أن «النص»، بحكم صيغته المكتوبة، يكتسب صبغة **مجرَّدة** أشبه بتجريد مفردات الألفاظ، متىٰ اعتبرنا دلالتها علىٰ معان موضوعة محدَّدة، بينما «الخطاب»، بحكم صيغته المنطوقة، يمتنع علىٰ هذا التجريد، بحيث يبقىٰ فيه متسَع لمزيد من المعاني نَفقده في «النص»[3]؛ والشاهد علىٰ هذا الضيق المعنوي أن النص عبارة عن «**تقييد**»؛ والتقييد، لغة، «وضع القيْد في الشيء»، كأن النص **يقيّد** الانطلاقة التي يتصف بها الخطاب، والتي هي، كما سنوضحه، عبارة عن ثراء معنوي.

ولا غرابة أن نجد، من التأويليين المحدَثين، من اشتبه عليهم أمر هذا التقييد الذي يتصف به النص المجرَّد، فقالوا بعكس حقيقته، وهي «استقلالية النص»؛ إذ المعنىٰ النصِّي، بحسبهم، يستقل عن المعنىٰ الذي أراده واضع النص كما يستقل عن المعنىٰ الذي يفهمه منه قارئه؛ وحقيقة الأمر هو أن هذا الاستقلال النصي المزعوم عبارة

---

(١) لعل ابن قيم أكثر المقاصديين اشتغالا بهذا النوع من التدبر.

(٢) بالمعنىٰ العام، لا بالمعنىٰ الأصولي الخاص الذي يجعله مقابلا للظاهر.

(٣) أنبه علىٰ أني أخالف النظريات التأويلية المعاصرة فيما أقرره بصدد النص.

عن تقييد مزدوج: تقييد لواضع النص، بحيث غُيِّب مراده عن النص؛ وتقييد لقارئه، بحيث غُيِّب فهمه لهذا المراد، وأُطلِق العنان لكثرة الواضعين غير الواضع الأصلي ولكثرة القارئين غير القارئ الأصلي[1].

هذا على طرفي نقيض مع المقاصديين الذين قيَّدوا النص بمقاصد المتكلم، سبحانه، أيما تقييد؛ فالأمر المقيِّدُ عندهم ليس، كما عند التأويليين، بناء النص، وإنما هو قصْد المتكلم؛ إذ يرون أن النص يتضمن من أسباب التسديد في الحياة بقدر ما ينكشف لهم فيه من هذه المقاصد؛ واتبعوا، في ذلك، من الطرق الدلالية والاستدلالية ما جعلهم قادرين على أن يميزوا، من حيث المبدأ، كلٌّ حسب سعة اجتهاده، ما هو مقصود للمتكلم مما ليس بمقصود له[2]؛ وبيّنٌ أن العناية بمقاصد المتكلم تُمهِّد لارتقاء النص إلى مقام «الخطاب»، إذ لا خطاب بغير **حضور** المتكّلم، في حين أن النص قد يغيب عنه المتكلم، بحيث يَصير يُتحدَّث عنه بصيغة ضمير الغائب.

غير أن المقاصديين، وإن قيَّدوا النصَّ بمقاصد المتكلم سبحانه، فإنهم لم يُقيِّدوه، بنفس الدرجة، **بفهم** المخاطَب لهذه المقاصد، على اعتبار أن «الفهم» بشري و«القصد» إلهي؛ لذلك، لم يكن رقيّ المقاصديين بالنص إلى رتبة الخطاب، كما سيتبين، **قد بلغ غايته**، في حين أن النص قد يتوجّه به واضعه إلى نفسه، حتى إذا فرغ من وضعه، قد يُتلِفه بنفس الشعور الانطوائي الذي أنشأه به.

---

(١) المقصود القارئ الذي يريد أن يفهم مراد الكاتب.

(٢) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، ص٣٩١-٤١٤.

لقد عقد الشاطبي لـ «الإفهام»[1] بابا مستقلا في كتاب **الموافقات**[2]، إذ جعل أحدَ أنواع قصد الشارع قصده في وضع الشريعة للإفهام، وضمّنه خمسة مسائل، أولاها تُقرِّر أن الشريعة عربية؛ والثانية أن لألفاظ العربية دلالتين: دلالة أصلية ودلالة تابعة؛ والثالثة أن الشريعة أمِّية؛ والرابعة تُقرِّر أن أمية الشريعة تقضي بأن لا يُتجاوز في فهم القرآن حدّ المعارف المألوفة للعرب، وأن يُتَّبع في فهم الشريعة معهود الأميين وما يكون مشتركا لجمهورهم، وأن يُعتنىٰ بالمعاني المبثوثة في الخطاب بوصفها المقصود الأعظم، وأخيرا أن يكون تعقُّل التكاليف الاعتقادية والعملية مقدورا للأمّي؛ والخامسة تُقرّر أن الدلالة الأصلية تستفاد منها الأحكام الشرعية، وأن الدلالة التابعة تُحمل علىٰ معان أخلاقية[3].

لئن كان الشاطبي، في هذا البيان لـ «الإفهام»، قد استعمل لفظ «**المفهوم**» للدلالة علىٰ المضمون الذي فُهِم من الخطاب، فإنه لم يتخذه مصطلحا مستقلا بذاته، مضافا إلىٰ مصطلح «المقصود»، ولا اتخذ مصطلح «**المُفهَم**»[4]، ما دامت «الشريعة، علىٰ حد تعبيره،

(١) الجاحظ يقول: «الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنىٰ، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»، **البيان والتبيين**، ج١، ص٧٦.

(٢) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، ص٦٤-١٠٧.

(٣) يقول الشاطبي: «لكن يبقىٰ فيها [أي دلالة الكلام علىٰ المعنىٰ التبعي] نظر آخر، ربما أخال أن لها دلالة علىٰ معان زائدة علىٰ المعنىٰ الأصلي، وهي آداب شرعية وتخلقات حسنة»، نفس المصدر، ج٢، ص١٠٣.

(٤) اسم المفعول من «أفهَم».

مُفهِمة للمقاصد»[1]، ناهيك عن مصطلح «**المَفهَم**»[2] (بفتح الميم والهاء)، علىٰ غرار مصطلح «المَقصَد»؛ وقد نفسر ذلك بأسباب ثلاثة:

أولها، أن الشاطبي يَعتبر أن الشريعة جاءت بمعان «حقيقية» بمعنىٰ «موضوعية»، بحيث تستمد موضوعيتها من قصْد المتكلم الأعلىٰ، سبحانه، لها، فلا يصلح للدلالة عليها إلا لفظ «المقاصد»، بينما مصطلح «المفهوم» يُشعر بأن معاني الأقوال الشرعية معان «إضافية» بمعنىٰ «نسبية»، أي تختلف باختلاف أفهام المخاطَبين بهذه الأقوال، سعةً وعمقا؛ والملاحظ أن الشاطبي، لئن كان يقر بالتفاوت في فهم الشريعة، فإنه يميل إلىٰ جعله مقيَّدا بالمشترك «الجمهوري»[3]، بحيث لا يتعدىٰ قدرا معينا ونطاقا محدودا، إذ يقول بصدد النطاق المحدود للفهم: «إن ما فيه التفاوت إنما تجده في الغالب في **الأمور المطلقة** في الشريعة التي لم يوضع لها حد يوقف عنده، بل وُكلت إلىٰ نظر المكلف، فصار كل أحد فيها مطلوبا بإدراكه: فمن مُدرِك فيها أمرا قريبا فهو المطلوب منه، ومن مُدرِك فيها أمرا هو فوق الأول، فهو المطلوب منه، وربما تفاوت الأمر فيها بحسب قدرة المكلف علىٰ الدوام فيما دخل فيه وعدم قدرته؛ فمن لا يقدر علىٰ الوفاء بمرتبة من مراتبه لم يؤمر بها، بل بما هو

---

(١) فلا مُفهِم (بكسر الهاء) بغير مُفهَم (بفتح الهاء).

(٢) واضح أن «المَفهم» مصدر ميمي من الفعل «فهم»، غير أن هذا اللفظ لم يشتهر استعماله كما اشتهر استعمال لفظ «المقصد».

(٣) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، ص٨٥.

دونها؛ ومن كان قادرا علىٰ ذلك، كان مطلوبا»[1]؛ ويقول في موضع آخر، مُلحّا علىٰ عنصر «الاشتراك»: «إن الله تعالىٰ جعل الشريعة علىٰ مراتب ليسوا فيها علىٰ وزان واحد، ورفع بعضهم فوق بعض، كما أنهم في الدنيا كذلك؛ فليس من له مزيد في فهم الشريعة كمن لا مزيد له، لكن الجميع جار علىٰ **أمر مشترك**، والاختصاصات فيها هبات من الله لا تُخرج أهلها عن **حكم الاشتراك**، فإنهم يدخلون مع غيرهم [فيه]، ويمتازون بزيادات في ذلك **الأمر المشترك** بعينه؛ فإن امتازوا بمزيد الفهم لم يخرجهم ذلك عن **حكم الاشتراك**، فإن ذلك المزيد أصله **الأمر المشترك**»[2].

وغالب الظن، أن الشاطبي، اجتنابا للوقوع في تنسيب الشريعة، لم يَسْع إلىٰ اتخاذ «المفهوم» أو «المَفْهم» مصطلحا كما اتخذ مصطلح «المقصود» أو «المقصد»، فضلا عن تقرير وجود التلازم بينهما ولو من جانب واحد، كأن يكون كل مقصود مفهوما أو كل مقصد مَفهَما.

والسبب الثاني، الظاهر أن «الإفهام» الذي نسبه الشاطبي إلىٰ الشريعة ليس المراد به «تمكين المكلف من القدرة علىٰ الفهم» أو قل «تفيهمه»، فضلا عن إحداث تحوّل في هذا الفهم، وإنما المراد به أن الشريعة جاءت مراعية لما عليه المخاطبون بها من معهود الفهم، بحيث لا يلزمهم أن يكلفوا أنفسهم عناء كبيرا لفهم أحكامها؛ وهذا قول الشاطبي: «إنما يصح، في مسلك **الإفهام والفهم**، ما يكون هامّا لجميع العرب، فلا يُتكلَّف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب

---

(١) نفس المصدر، ص٩٣.

(٢) نفس المصدر، ج٢، ص٩٢.

الألفاظ والمعاني»[1]؛ ولَمّا اعتُبرت الشريعة غير متجاوزة للفهم المألوف، لم تظهر الحاجة إلىٰ اتخاذ مصطلح «المفهوم»، إذ لا يفيد، بحسب المقاصديين، أكثر مما يفيده لفظ «المعقول» أو لفظ «المُدرَك» (بفتح الراء)، إذ يقال: «فهِم الأمر» بمعنىٰ «عقله» أو «أدركه».

والسبب الثالث، أن الشاطبي استعمل مصطلحا آخر، وهو «الأُمِّي»؛ وميزته عنده هي أنه يوصف به «الفهم» و«القصد» معا؛ فـ «المفهوم»، من جانب المخاطَب، أُمِّي، و«المقصود» من جانب المتكلم، هو الآخر، أُمّي، بل جعل الشاطبي أُمِّية «القصد» راجعة إلىٰ «أُمّية الفهم»، فأفرد لذلك مسألة خاصة، ونصها: «هذه الشريعة المباركة **أمية**، لأن أهلها كذلك»[2]؛ وساق ثلاثة أدلة عليها، يقول في نهاية دليل عقلي منها: «فلا بد أن تكون [أي الشريعة] علىٰ ما يعهدون، والعرب لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية، فالشريعة إذن أمية»[3]؛ ولا يخفىٰ أن في وصف الشريعة بـ «الأُمّية» جرأة استنتاجية كبيرة، ولو مع إيراد الأدلة علىٰ هذا الوصف، إذ يفضي هذا الوصف، منطقيا، إلىٰ نعت القرآن بـ «الأُمّية»؛ ولعل الشاطبي استشعر وجود هذه الجرأة علىٰ الشريعة، ودفعا لهذه النتيجة الشنيعة، قرَن وصفها بـ «الأمية» بوصف ثان هو «**المباركة**».

بناء علىٰ هذه الأسباب، يبدو أن الشاطبي اجتنب «شبهة تنسيب الشريعة» التي قد تترتب علىٰ القول بأن المقاصد عبارة عن «**مفاهيم**»

---

(١) نفس المصدر، ج٢، ص٨٥.

(٢) نفس المصدر، ج٢، ص٦٩.

(٣) نفس المصدر، ج٢، ص٧٠.

أو «**مفاهم**»[1] ليقع في أشنع منها، وهي «شبهة وصف القرآن بالأمّية»؛ فلنبين كيف أن مصطلح «**المفهوم**» أو «**المَفهَم الشرعي**» لا يقل معقولية وإجرائية عن «المقصود» أو «المقصد الشرعي»، وذلك من الوجوه الآتية:

أولها، أن ادعاء **معرفة** «المقصد» الذي أراده الشارع من كلامه، هويةً وكيفيةً، حتىٰ لو تُوُسِّل، في ذلك، بأحكمِ المناهج والأدلة والضوابط والشرائط، فيه من **الجرأة** علىٰ مقام الشارع ما ليس في ادعاء تحصيل **مجرد فهم** لهذا المقصد؛ فالمقصد، أيا كان، لا يُحصَّل بذاته، وإنما الذي يُحصَّل هو المفهوم منه، بحيث يكون «المقصَد» مردودا إلىٰ «المفهَم» من جهة إدراكه، لا من جهة حقيقته التي يستقل بمعرفتها المتكلم ﷻ؛ فالواجب علىٰ المكلَّف ليس معرفة عيْن مقصود المتكلم بكليته وبصفة نهائية، وإنما **فهمُ كلامه علىٰ قدر الطاقة والحاجة** أو قل، إنما يُكلَّف بما يمكن أن **يفهمه** من هذا الكلام، وليس أن يُدرك المراد منه **في نفس الأمر**؛ فإذن ما يُطلب من المكلَّف لا يزيد عن كونه ما يُسمَّىٰ بـ «المفهوم» أو «المَفهَم»؛ لذلك، بات مصطلح «**مفاهم الشريعة**» أدل علىٰ هذا المطلوب الشرعي وأحفظ لحسن الأدب مع الشارع من مصطلح «مقاصد الشريعة».

الثاني، إذا كان «المقصَد الشرعي»، عند الشاطبي، ينبني علىٰ «الأمّية»، فإن «المفهَم الشرعي» ينبني، أصلا، علىٰ «الفطرة»؛ و«الأُمّية» غير «الفطرة» ولو أن الشاطبي وضع تعريفا لها يُذكِّر بتعريف

(١) مفرده «مفهَم».

«الفطرة»، إذ يقول: «والأمّي منسوب إلىٰ الأم، وهو الباقي علىٰ أصل ولادة الأم لم يتعلم كتابا ولا غيره، فهو **علىٰ أصل خلقته التي ولد** عليها»؛ وحدُّ الفطرة الشائع هو أنها «الخِلقة التي يكون عليها الموجود أول خَلْقه»[1]؛ والفهم يُعتبر عنصرا من عناصر هذه الخِلقة الأولىٰ؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يكون الأصل في الاشتراك في تحصيل معاني الشريعة ليس الاشتراك في اللغة العربية بقدر ما هو **الاشتراك في الفطرة الإنسانية**، بدليل أن القرآن، ولو أنه بلسان عربي مبين، لم يَنزل إلىٰ خصوص العرب، بل أُنزل إلىٰ الناس كافة، مهما اختلفت ألسنتهم عن لسان العرب؛ وما ذاك إلا لأنه جاء بمعان فطرية تشترك فيها الأمم قاطبة، وليس بمدلولات أُمِّية خاصة بأمة العرب؛ وعليه، فإن التحصيل لمعاني الشريعة عبارة عن «فهم»، والمعاني المحصَّلة عبارة عن «مفاهم».

والثالث، إذا كان «المقصد الشرعي»، حسب الشاطبي، يتأسس علىٰ المدلولات اللغوية، فإن «المفهَم الشرعي» يتأسس علىٰ المعاني الأخلاقية؛ فلما كان الفهم مَلكة فطرية، كانت مُدرَكاته الأولىٰ هي المعاني الفطرية؛ وتأتي، في مقدمة هذه المعاني، «القيم الأخلاقية»؛ فيلزم أن الفهم يُدرك أول ما يُدرك «القيم الأخلاقية»؛ وهذا يعني أن فهم النص الشرعي لا ينحصر في تبيّن الأحكام والمصالح التي تحتها، بل هو، بالأساس، كشف «القيم الأخلاقية» الخالصة التي يتضمَّنها، أيا كان مضمونه التبليغي، أمرا أو نهيا، إنشاء أو إخبارا، حُكما أو حكمة، دعوة أو موعظة، حوارا أو قصصا، دعاء أو ثناء،

---

(١) فـ«المولود» يقابل «الموجود»، و«الولادة» تقابل «الخِلقة»، و«عدم التعلم» يقابل «أولَ الخلق».

وعْدا أو وعيدا؛ وعلىٰ قدر القيم المحصَّلة، يكون «المفهوم» من النص، فإذا زادت زاد، وإذا نقصت، نقص؛ فقد تُفهَم من الآية قيمة واحدة لا يزاد عليها؛ وقد تُفهم منها قيمتان أو ثلاث؛ بل قد تُفهم منها قيم أكثر من ذلك.

والرابع، إذا كان المقصد الشرعي يُستخرج من النص المبلَّغ، فإن المفهَم الشرعي يُدرَك من القول المتلقَّىٰ، أو قل إن المقصد ذو طبيعة تبليغية يَصل بالحالة التعاملية، بينما المفهَم ذو طبيعة خطابية يُذكِّر بالحالة التواثقية؛ فالفرق بين «البلاغ» و«الخطاب»، علىٰ خلاف ما استقر عليه المقاصديون، أن «البلاغ» يوجب واسطة من وسائط التعامل تنقله إلىٰ المبلَّغ إليه؛ فواضح أن الواسطة هاهنا ليس المراد بها الرسول، ﷺ، وإنما المراد بها **الوقوع في الانشغال بما يَحجُبك عن المتكلم الأعلىٰ سبحانه**، ويُنسيك العلاقة التواثقية الأصلية التي تربطك به؛ بينما «الخطاب» لا يوجب هذه الواسطة، بل يتوجه إلىٰ المخاطَب مباشرة، بحيث يقتضي حصول اتصال بين المتكلم والمخاطب بوجه من الوجوه ولو لم يُعرَف هذا الوجه علىٰ حقيقته؛ والفهم عبارة عن إدراك المخاطَب مراد المتكلم، سبحانه، من كلامه الموجَّه إليه، لا بالاستقلال بكلامه، وإنما **بدوام وجدان** المتكلِّم فيه، إذ يوقن بأن المتكلم حاضر معه لا ينفك يُكلّمه، وأن ما فهمه من كلامه إنما هو من فضل إفهامه له.

وليس هذا فقط، بل إن المخاطب يباشر الفهم **بفطرته**؛ والفطرة، كما تبين سابقا، عبارة عن خطاب الله في الإنسان؛ وهذا الخطاب الإلهي لا ينقطع عن الإنسان ولو انقطع الوحي عن الرسول صلىٰ الله عليه والسلام؛ فالإنسان، أيا كان، مخاطَب علىٰ الدوام

بكلمات ربه في نفسه؛ و«**المتفهم**» من الناس إنما هو من وَعَىٰ هذا الخطاب الفطري، فلا يُدرِك ما أدرك إلا في حالة حضور قلبه مع المتكلم، ﷻ؛ فإذن حقيقة المَفهَم (بفتح الميم والهاء) أنه **مُفهَم** (بضم الميم وفتح الهاء) **حضوري**، وليس مُفَهما غيابيا شأن المُفهَم اللغوي الذي حدثنا عنه الشاطبي.

والخامس، إن ضبط الطرق الدلالية والاستدلالية الموصّلة إلىٰ المقصد الشرعي في النص ينبني علىٰ الاعتقاد بأنه بقدر ما يزيد هذا الضبط الدلالي والاستدلالي، نكون أقرب إلىٰ اقتناص حقيقة هذا المقصد، وأبعد عن تعدّد الاجتهادات بشأنه؛ والمطلب الأمثل هو أن يُتوصَّل إلىٰ مقصد واحد يكون محل اتفاق الجميع؛ وهذا المطلب، وإن كان في ظاهره محمودا، فهو في باطنه تضييق لواسع، نظرا لأن الكلمة الإلهية الواحدة واسعة كسعة الكلمات الكثيرة، إذ أن معانيها غير متناهية؛ وقد عبَّر الزركشي عن هذه السعة أحسن تعبير حين قال: «**إن فهم كلام الله تعالىٰ لا غاية له، كما لا نهاية للمتكلم به**»[1]؛ فالمتفهِّم لا يهمُّه جمع العقول علىٰ معنىٰ واحد بقدر ما يهمُّه جلب انتباهها إلىٰ معان أُخَر فيه، فكل معنىٰ لطيف ينقله إلىٰ معنىٰ آخر ألطف منه، وهكذا دواليك بغير انقطاع، حتىٰ كأن المتفهّم يسعىٰ إلىٰ اللحاق باللامتناهي، مع علمه باستحالته، وإنما هذا السعي يُطمئنه علىٰ دوام شعوره بحضور المتكلم معه؛ فإذن الأصل في المَفهم أن يكون معنىٰ لا متناهيا.

---

(١) الزركشي: **البرهان في علوم القرآن**، مج٢، ص١٥٥.

وقد كان ابن القيم أكثر اعتبارا من الشاطبي لهذا التقلب غير المتناهي للفهم، إذ يقول: «**تفاوت الأمة في مراتب الفهم عن الله ورسوله لا يُحصيه إلا الله**، ولو كانت الأفهام متساوية لتساوت أقدام العلماء في العلم»(١)، كما يقول في موضع آخر: «المقصود تفاوُتُ الناس في مراتب الفهم في النصوص، وأن منهم مَن يفهم من الآية حُكمًا أو حُكمين، ومنهم مَن يفهم منها عشرة أحكام، أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم علىٰ مجرد اللفظ، دون سياقه، ودون إيمائه وإشارته، وتنبيهه واعتباره، وأخص مِن هذا وألطف، ضمُّه إلىٰ نص آخر متعلق به، فيفهم من اقترانه به قدرًا زائدًا علىٰ ذلك اللفظ بمفرده»(٢).

وقد ذهب ابن القيم وآخرون غيرُ قليل عددُهم إلىٰ أن «الفقه» أخصُّ من «الفهم»(٣)؛ والحقيقة أن العكس هو الصحيح؛ والدليل علىٰ ذلك أن المتكلم الأعلىٰ، سبحانه، أثبت «الفهم» للأنبياء، باعتبار الفهم متعلقا بخصوص الحكم، ونفىٰ «الفقه» عن الكفار، باعتبار الفقه متعلقا بعموم الحديث(٤)؛ ثم إن ابن القيم، من جهة أخرىٰ، يقول بأن «التأويل» أخص من «الفقه»؛ وهذا القول الثاني

---

(١) **أعلام الموقعين**، ج١، ص٤٣٣.

(٢) نفس المصدر، ج١، ص٤٦٥.

(٣) يقول ابن القيم: «والفقه أخص من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد علىٰ مجرد [معرفة] وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم» نفس المصدر، ج١، ص٢٩٨.

(٤) سورة **الأنبياء**، الآية ٧٩: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾؛ سورة **النساء**، الآية ٧٨: ﴿فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾.

يَلزم عنه أن «الفهم» أخصّ من «الفقه»؛ إذ حد «الفهم» أنه عبارة عن «الإدراك التأويلي للنص»؛ وهذا قوله: «والفرق بين الفقه والتأويل أن الفقه هو فهم المعنىٰ المراد، والتأويل إدراك الحقيقة التي يؤول إليها المعنىٰ التي هي آخِيَّته وأصله؛ وليس كل من فقه في الدين عرَف التأويل، فمعرفة التأويل يختص به الراسخون في العلم»[1]؛ وليس هذا فحسب، بل، أكثر من ذلك، يعتبر ابن القيم «الفقه» علما بظاهر العبادات والمعاملات كما في قوله: «إن علم «الفقه» يشتمل علىٰ تفاصيل أحكام الجوارح، ولهذا سموه «علم الظاهر»[2]؛ ومن هذه الجهة، ينزل «الفقه» منزلة الضد لـ «التأويل» الذي يشتغل، حسب تعريفه، بالحقيقة الباطنة للنص، فليزم أن الفهم، بما أنه إدراك تأويلي، يضادّ، هو الآخر، «الفقه»؛ وبدَهي أن التضاد يمنع من التداخل بينهما، فلا «الفقه» أخصُّ من «الفهم»، ولا «الفهم» أخصُّ من «الفقه»؛ وحينها، يشكِّل كل واحد منهما طريقا مستقلا ومتميزا في التعامل مع مجموع النصوص الشرعية؛ لكن يبقىٰ أن فضل «الباطن» علىٰ «الظاهر» لا يمكن إنكاره، إذ الباطن له مقام «التأسيس»، بينما الظاهر له مقام «التبيين»؛ و«التأسيس» مقدَّم علىٰ «التبيين» تقديم الشرط علىٰ المشروط، فلا بيان بغير أساس.

وما أبعد هذا «الفهم للفهم» عن الدعوة الباطلة إلىٰ أنْ يَفهَم كلّ واحد من الشريعة ما يشاء! ذلك لأن المتفهم، في مراقبته للمتكلم في فهمه، بل في تلقيه الفهم منه، لا ينفك يراقب أسماءه وصفاته، ملتزما بمقتضياتها القيمية والمعنوية التي لا حدَّ لها، فضلا عن سابق

---

(١) **أعلام الموقعين**، ج١، ص٤٣٣.

(٢) **مدارج السالكين**، ج٢، ص٣٨٦.

ائتمانه عليها، حين عُرِضت عليه الأمانة؛ فيأتي فهمُه، وهو في الحالة التعاملية، موافقا لهذه الموجَبات القيمية والمعنوية غير المحدودة؛ وهكذا، فإن حقيقة هذا التعدُّد للفهوم هي أنه تعدُّد في مراقبة الأسماء الإلهية التي لا نهاية لكمالاتها، وهاهنا لا مجال مطلقا لأثر الهوىٰ أو لاستبداد الرأي؛ وعليه، فالفهم الخطابي **فهم أسمائي** صريح، ومفاهم الخطاب **مفاهم أسمائية** بحق.

ومحصول ما تقدَّم أنه لما كانت «الإرادة» مؤسَّسة علىٰ «ميثاق الاستئمان»، كان مصطلح «**الإرادات**»، بموجب هذا التأسيس، أدلّ علىٰ المضامين الدلالية للشريعة من مصطلح «المقصودات»؛ فالمصطلح المؤسَّس ليس كالمصطلح غير المؤسَّس، إذ معناه عبارة عن أمانة؛ ثم لمّا كانت هذه الإرادات لا تُدرَك حقائقها في ذاتها، وإنما تُدرَك بالإضافة إلىٰ **فهْم** المكلَّف المؤتَمَن عليها، كان مصطلح «**مفاهِم الشريعة**»، بموجب حدود الإدراك الإنساني، أنسب من «مقاصد الشريعة»، دلالةً علىٰ سعة معاني الشريعة، فضلا عن إظهار مزيد الأدب والإجلال لمقام الشارع؛ فالمصطلح الواعي بمحدوديته ليس كالمصطلح غير الواعي بحدوده، إذ عبارة المصطلح الواعي لا تنفك عن الإشارة.

بعد الفراغ من بيان القسم الأول من القصد، أي القصد اللغوي أو الدلالي، نمضي إلىٰ بيان القسم الثاني من القصد، وهو «القصد الشعوري»، وهو أنواع أربعة: «الباعث» و«العزم» و«النية» و«الإخلاص»، فنبحث، في الفصل الموالي، النوعين القصديين الأولين، وفي الفصل الذي يليه، النوعين القصديين الباقيين.

الفصل السابع

القصد الشعوري: الباعث والعزم

لقد تقدَّم مبسوطا أن «الإرادة» تطلب التملُّك، وأنها الوديعة التي **ائتُمن** عليها في ميثاق مصيري مأخوذ من الإنسان حتىٰ لا تُسوِّل له نفسه أن يُنازع ربه في وصف «المالكية»؛ كما تبيَّن، في الفصل السابق، أن الإرادة الإلهية إرادة ملكوتية واحدة أمرُها كخَلْقها، وأن القصد الذي هو نوع من الإرادة، بحكم حمولته النفسية، لا تصحُّ نسبته إلىٰ الله سبحانه، إذ ليس بديلا من «الإرادة» في حقه تعالىٰ؛ وجاء الآن أوان تفصيل الكلام في «القصد الشعوري الإرادي» الذي يختص به الإنسان، والذي يسميه الشاطبي بـ «قصْد المكلَّف».

لقد اجتهد بعض المقاصديين في التفريق بين ألفاظ «القصود» و«العزوم» و«النيات» بوجوه مختلفة؛ فقد فرَّق القرافي بينها من حيث وجوه صلتها بـ «الإرادة»: فـ «القصد، عنده، هو الإرادة الكائنة بين جهتين؛ و«العزم» هو الإرادة الكائنة علىٰ وفق الداعية»؛ و«النية هي إرادة تتعلق بإمالة الفعل إلىٰ بعض ما يقبله، لا بنفس الفعل من حيث

هو فعل»؛ ولم يَفُته أن ينفي «القصد» و«العزم» عن الله تعالىٰ[1]، فضلا عن «النية» التي لو نُسبت إليه، للزم أن ينفك أمرُه عن خلْقه، وهذا محال[2]؛ أما عز الدين بن عبد السلام فقد فرَّق بين هذه الألفاظ من حيث وجوه علاقتها بـ «الزمان»؛ إذ يقول: «يجب علىٰ المكلف أن **يعزم** علىٰ الطاعات قبل وجوبها ووجود أسبابها؛ فإذا حضرت العبادات، وجبت **القصود** إلىٰ اكتسابها، **والنية** بالتقرب بها إلىٰ رب السماوات»[3]، بحيث تتخذ عنده هذه الألفاظ المتقاربة معانيها الترتيب التالي: «العزم»، ثم «القصد»، فـ «النية».

وأما الشاطبي، فعلىٰ عكسهما، لم يَسْعَ إلىٰ التفريق بين هذه الألفاظ؛ فما أن افتتح بيانه لـ «مقاصد المكلف»، حتىٰ جمع، في المسألة الأولىٰ، بين لفظتي «النيات» و«المقاصد» علىٰ سبيل الترادف؛ ونصُّ هذه المسألة هو: «إن الأعمال **بالنيات، والمقاصدُ** معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات»[4]؛ ثم مضىٰ يستعمل، في باقي بيانه، لفظ «المقاصد» بَدل لفظ «النيات» إلا في مواضع نادرة كما في موضع ذِكره لقاعدة «الأعمال بالنيات» المأخوذة من الحديث الشريف الذي رواه عمر ابن الخطاب: «إنما الأعمال بالنيات»، أو في موضع كلامه عن بعض العبادات المفروضة؛

---

(١) **الأمنية في إدراك النية**، ص٨-١٠.

(٢) يقول العسكري: «لا يوصف الله بالنية، لإن إرادته لا تتقدم علىٰ فعله»، **الفروق** ص١١٨؛ غير أنه يقال: «نواك الله بحفظه»، أي قصدك الله بحفظه.

(٣) **القواعد الكبرىٰ**، ج١، ص٣١٠.

(٤) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، ٢٣٢.

وهكذا، فكما أن القرار المنهجي بـ «توحيد المصطلح» جعل الشاطبي، كما سبق، يستبدل مصطلح «قصد الشارع» مكان مفهوم «إرادة الشارع»، فكذلك جعله يستبدل مصطلح «قصْد المكلف» مكان مفهوم «نية المكلف».

والدعوىٰ التي نروم الاستدلال عليها، في هذا الفصل، هي أن «القصد الشعوري» ليس مرتبة إرادية واحدة، وإنما مراتب متعددة، وأن معاني «القصد» و«العزم» و«النية» و«الإخلاص» إنما هي بعض هذه المراتب الإرادية.

١. خصائص القصد الشعوري

نمهد، لذلك، ببيان خاصيتين أساسيتين لـ «القصد الشعوري»، وهما: «الوجدان» و«التغيِيَة» بمعنىٰ «إنشاء الغايات»، من الفعل: «غيَّا»، إذ يقال: «غيَّا الشيء»، أي جعل له غاية.

١,١. خاصية الوجدان

إن «القصد الشعوري» عبارة عن حالة وجدانية صريحة؛ والمراد بـ «الحالة الوجدانية»، إجمالا، حالة باطنة يحياها القاصد في داخله[1]، ولا يراها غيرُه من خارجه، فضلا عن أن يَقدِر علىٰ ضبط أوصافها؛ نستنتج من هذا التعريف ما يلي:

أ. **أن القصد الشعوري دليل حياة المكلف**؛ إذا كانت الحركة الخارجية دليلا علىٰ حياة الظاهر، فإن القصد الداخلي دليل علىٰ

---

(١) ننبه إلىٰ أن المراد هنا بـ «الحالة» ليس وضعية منفعلة يستسلم لها صاحبها، وإنما كيفية وجود متضمنة لأحواله وأفعاله.

حياة الباطن؛ ولما كان «الظاهر الحي» يتأسس علىٰ «الباطن الحي»، وجب أن ترجع حياة المكلف بكليتها إلىٰ حياة باطِنِه؛ فالإنسان الذي لا يجد، في نفسه، قصدا لأي عمل، **إنسان ميت**، حتىٰ ولو أتىٰ من الأعمال ما أتىٰ، نظرا لأن القصد هو الذي يبعث الحياة في هذه الأعمال، فإن غاب القصد عنها، فقدَت معناها؛ وبمقدار قصود الإنسان، يكون تقديره لحياته[1]؛ فإن كثُرت قصوده، وجد أن حياته زادت قدرا؛ وإن قلَّت هذه القصود، وجد أن حياته نقَص قدْرها؛ فيلزم أن الإنسان لا يكون جديرا بواجبات التكليف، حتىٰ يكون قادرا علىٰ تكوين القصود في نفسه.

ولا أدل علىٰ الارتباط بين القصد التكليفي الذي يتقدم الأعمال أو يقارنها وبين الحياة من أن هذا القصد إنما هو تجلٍّ من تجليات **«قصدية أصلية»** فُطر عليها الإنسان؛ وهذه القصدية تُميّز عامة الوجدان الإنساني، أحوالا وأفعالا؛ فكل حال وجداني أو فعل وجداني يتعلق بشيء، وهذا التعلق عبارة عن قصد؛ فمثلا، الإدراك إدراك لشيء، وهذا يعني أن الإدراك يقصد شيئا؛ والخوف خوف من شيء، أي أن الخوف يقصد شيئا؛ ولا حياة بغير هذه القصدية الأصلية؛ فلو أن الإنسان تركَ القصد في أعماله، لكان مخالفا لقصديته الفطرية التي بها حياته.

ولا شك أن «القصدية الأصلية» أثر من آثار الإشهاد الإلهي،

---

(١) لعل من انغلق عليه القصد يكون أشبه بالميت، يقول ابن القيم: «الغلق يتناول كل ما انغلق عليه طريق قصده وتصوره كالسكران والمجنون والمبرسم والمكره والغضبان، فحال هؤلاء كلهم حال إغلاق»، **إعلام الموقعين**، ج٤، ص٥٧.

حيث إن الرب ﷻ بثَّ في الإنسان يومئذ القصد إليه؛ وهذا القصد الأول هو الذي تفرَّعت منه الحركية القصدية للوجدان، فكلما قصَد الإنسان أمرا من الأمور، كان هذا القصد تنبيها علىٰ وجود قصده لربه، حتىٰ لو لم يَع بهذا القصد الإشهادي؛ وعلامة ذلك أن الإنسان، عندما يفقد استعداداته القصدية، بحيث لا يعود يقصد أي شيء، لا يلبث أن يشهد علىٰ نفسه بأن حياته أضحت بلا معنىٰ؛ وواضح أن معناها لم يكن يأتيها من الأشياء التي لا قدرة لها علىٰ إثارة القصد في نفسه، وإنما كان يأتيها من القصد الإشهادي الذي فُطر عليه، والذي ظل يكسو، من حيث يدري أو لا يدري، مختلف قصوده في «الحالة التعاملية».

ب. **أن القصد الشعوري يصحب كل الأعمال الواعية**؛ لما كان الإنسان لا ينفك **يعمل من أجل بقائه**، فإن كل عمل يأتيه لهذه الغاية، وهو واع، يكون **عملا قصديا**(١)؛ فلا يُشترط في العمل أن يتقدمه زمن يُنشئ فيه الإنسان القصد إليه، ولا حتىٰ أن يقارنه القصد، بل يدخل الإنسان في العمل وكأن القصد طُوي فيه طيا؛ فالأصل في العمل، بحكم وعي العامل، أن يكون قصديا؛ وما أشبه العمل، من هذا الجانب، بالكلام! فالمتكلم لا يستحضر القصد إلىٰ كل لفظ من ألفاظه، بل ينطق ببعض هذه الألفاظ متتالية متداعية؛ ومع ذلك، يعتبر السامع أنه قد تكلم كلاما قصديا، فضلا عن أن المتكلم يعتبر نفسه كذلك(٢)؛ والشاهد أنه لو سُئل عن قصده إلىٰ

---

(١) نشير إلىٰ أن كل أعمال الإنسان تدخل تحت حكم الشرع؛ فالإنسان، كائنا من كان، مكلف، رضي بهذا التكليف أو لم يرض به.

(٢) يقول العز بن عبد السلام: «إن كان [الكلام] صريحا لم يفتقر إلىٰ نية، لأنه بصراحته منصرف إلىٰ ما دل عليه»، **القواعد الكبرىٰ**، ج١، ص٣١٤.

هذه الألفاظ، لرأىٰ في هذا السؤال اتهاما لعقله؛ والعامل هو، أيضا، لا يستحضر القصد لكل عمل من أعماله، بل يأتي ببعض هذه الأعمال متدافعة أو متداخلة، بل، أكثر من ذلك، قد يأتي بها أحيانا تعوُّدا وتطبُّعا؛ ومع هذا، نعتبر أنه عمِل عملا قصديا، فضلا عن أن العامل يعتبر نفسه كذلك؛ والشاهد أنه لو سُئل عن قصده إلىٰ هذه الأعمال، لرأىٰ في هذا السؤال اتهاما لسلوكه.

ج. أن **القصد الشعوري ليس، هو ذاته، عملا**؛ يُعتبر «القصد»، في الثقافة الإسلامية، عملا من أعمال القلوب في مقابل أعمال الجوارح؛ والواقع أن العمل حقيقةٌ في الجوارح، ولكنه مجاز في القلوب؛ إذ العمل يتصف بأوصاف ثلاثة لا نجدها في القصد: **أولها**، أن العمل يُحدث تغييرا ملحوظا فيما وقع عليه؛ ولا تغيير ملحوظ يلحق ما تعلَّق به القصد بمجرَّده؛ **والثاني**، أن العمل يستغرق وقتا له بداية ونهاية؛ ولا وقت محدد يشرع فيه القاصد في قصده، ولا وقت مخصوص يفرغ فيه من قصده؛ ولا يلزم عن ذلك أنه لا زمن يتقدم القصد أو لا زمن يتأخر عنه، وإنما المراد أن القصد ليس له امتداد في الزمن معلوم الشروع فيه والفراغ منه، أو، باصطلاح الأصوليين، **القصد ليس له «انبساط»**، إذ يقع في لحظة واحدة لا يُتصوَّر بسطها(١)؛ وقد يشتبه علىٰ البعض هذا المراد، لأنه يعتبر القصد نوعا من التفكير؛ والصواب أن القصد إلىٰ الشيء ليس هو التفكير فيه، إذ التفكير في الشيء قد يستغرق وقتا طويلا، بحيث قد تأتي علىٰ المنشغل به مدةٌ أو مُدَد يُهمل فيها بعض أعماله الأخرىٰ؛ وهذا لا يعنىٰ أن القصد، قبل حصوله، لا يكون محل

(١) الجويني: **نهاية المطلب**، ج٢، ص١١١.

تروٍّ، أي تفكير، وقد يتطلب هذا التروي وقتا ليس بالقصير؛ **والثالث** أن العمل قد يزاحم عملا أو أعمالا أو يتداخل معها، ولا مزاحمة ولا تداخل مع القصد؛ فقد **يقصد** المرء إتيان عمل مخصوص من غير أن ينصرف عن العمل الذي هو فيه، ما لم يقرر تغيير القصد المتعلق بهذا العمل.

٢,١. خاصية التغْيِيَة

المراد بـ «التغيية» هو أن القصد إلىٰ العمل يجعل له غاية محددة، بحيث يُتوسَّل بالعمل إلىٰ إدراكها؛ ونستنتج من هذه التغيية ما يلي:

أ. **القصد عبارة عن توجّه وتوجيه**؛ ذلك أن «القصد» إنما هو إقبال القاصد بوجدانه علىٰ غاية مخصوصة كما أن «السير» إقبال السائر ببدنه علىٰ مكان مخصوص، فيكون القصد عبارة عن **حركة** الوجدان **تُجاه** الغاية؛ وخاصية هذه الحركة أنها مشدودة إلىٰ الغاية شدا **مستقيما**؛ **والتوجه** الحاصل في القصد إنما هو **استقامة حركة الوجدان اتجاه الغاية**؛ ولنا، في معنىٰ «الحج»، شاهد علىٰ **كمال التوجه**؛ إذ يجمع بين التوجه الظاهر الحاصل في السير والتوجه الباطن الحاصل في القصد، أي يجمع بين الحركة في المكان التي يمثلها السير وبين الحركة في الوجدان التي يمثلها القصد؛ فهو، من جهة، **السير** إلىٰ بيت الله، وهو، من جهة ثانية، **القصد** إلىٰ أداء المناسك؛ كما لنا، في معنىٰ «التيمم»، شاهد علىٰ **كمال استقامة التوجه**، إذ التيمم هو التأمم، والتأمُّم هو قصد الشيء من **أمامه**[1]،

---

(١) العسكري: **الفروق**، ص١١٩.

فجمَع بين الحركتين الظاهرة والباطنة الدالتين علىٰ التوجه، أي الحركة المكانية المستقيمة التي يمثلها الاستعمال المباشر للصعيد المقابل والحركة الوجدانية التي يُمثلها القصد؛ فهو، من جهة، **مباشرة** الصعيد باليدين وهو، من جهة ثانية، **القصد** إلىٰ استباحة ما يُحرّمه الحدث.

وليس القصد المقترن بالعمل توجّها إلىٰ غاية مخصوصة فحسب، بل هو أيضا **توجيه** لهذا العمل نحو غايته؛ فما يُميِّز القصد عن أحوال وجدانية أخرىٰ مثل «الرغبة» (أو «الشهوة») هو أن هذه الأحوال، ولو أنها تؤثر في العمل، فلا تحدّده، بينما القصد يحدّده، فضلا عن التأثير فيه، ذلك أنه يحمل من قوة «**الالتزام**» بالغاية ما لا تحمله الرغبة؛ لذلك، كان القصد إلىٰ الغاية بمثابة الدافع الذي يُنهض إلىٰ العمل، حتىٰ إذا حصل النهوض، أخذ القصد بزمام العمل وجعله يسير علىٰ النحو الذي يفضي به إلىٰ الغاية المتوخاة منه؛ من هنا، كان القصد إلىٰ الغاية يمارس نوعا من **التوجيه** علىٰ خطوات العمل، مشكِّلا بذلك ما يشبه **الخطة الذهنية** التي يتعين علىٰ العمل اتباعها للوصول إلىٰ الغاية المراد تحصيلها.

ب. **علاقة القصد بالعمل عبارة عن علاقة الغاية بالوسيلة؛** لا يخفىٰ أن علاقة الغاية بالوسيلة تحدد نوع «العقلانية» العملية التي يتصف بها «القصد الشعوري»؛ إذ يكون القاصد الشعوري عاقلا لكونه يتبع قاعدتين منطقيتين علىٰ الأقل:

إحداهما، «**قاعدة الاتساق**»، ومقتضاها أن يقصد الغاية ولا يقصد ضدها في آن واحد، أي أن لا يجمع في قصده بين غايتين

متضادتين؛ أو، بصيغة أخرىٰ، متىٰ قصد الغاية، لم يقصد الغاية التي تضادُّها.

والثانية، «**قاعدة الالتئام**»، ولها صور عدة بعضها أقوىٰ أو أخَصُّ من بعض، نخصُّ بالذكر منها ثلاثا؛ مقتضىٰ إحداها أن يقصد الغاية **ويقصد** العمل الذي يوصِّل إليها؛ ومقتضىٰ الثانية أن يقصد الغاية **ويقصد** العمل **الضروري** الذي يوصِّل إليها؛ ومقتضىٰ الثالثة أن يقصد الغاية ويتوسَّل بالعمل الذي **يعتقد** أنه يُوصِّل إليها[1].

فكما أن التعدد يدخل علىٰ الأعمال بالنسبة للغاية الواحدة، فكذلك يدخل علىٰ الغايات بالنسبة للعمل الواحد؛ وهكذا، فقد تكون الغاية واحدة والأعمال الموصِّلة إليها متعددة، سواء تفاوتت إنتاجا[2] أو تساوت؛ وحكمُها، في حالة التفاوت، أن يُتوسَّل بأنتجها؛ وحكمُها، في حالة التساوي، أن يُتوسَّل بأي واحد منها؛ وأيضا قد يكون العمل واحدا والغايات متعددة، سواء تباينت إصلاحا أو تداخلت؛ وحكمُها، في حالة التباين، أن يُقصد أصلَحها؛ وحكمُها، في حالة التداخل، أن يُقصد أشملُها.

وكما أن الأعمال رُتب متفاوتة، فكذلك الغايات رتب متفاوتة مثلها؛ فبعض الغايات أصلية، وبعضها تابعة؛ وتكون الغاية تابعة إذا كانت خادمة لغاية أخرىٰ؛ وتكون خادمة لها إذا كان تحقيقها يؤدِّي

---

(١) فهناك صيغ أخرىٰ نحو: «أن يقصد الغاية ويتوسل بالعمل الذي **يعتقد** أنه يحقّقها **بالضرورة**» أو «أن يقصد الغاية ويتوسل بالعمل الذي **يعرف** أنه يحققها» أو «أن يقصد الغاية ويتوسّل بالعمل **الضروري** المؤدي إليها متىٰ كان **في مقدوره**» أو «أن يقصد الغاية ويتوسل **بالعمل** الذي يُفضي إليها».

(٢) أو قل إثمارا أو نجوعا.

إلىٰ تحقيقها؛ وقد تكون الغايات خادمةً بعضُها لبعض كما تكون خادمة للغايات الأصلية؛ وأدنىٰ الغايات التابعة هي الغاية التي تخدم غيرها ولا يخدمها؛ وغاية الغايات هي الغاية التي يخدمها غيرها ولا تخدمه؛ وبيِّن أن الأصل في الأعمال أن تكون تابعة للغايات، قدْرا وحُكما.

وبناء علىٰ خاصية التغيية التي تُبرز الجانب العقلاني للقصد، توجُّها وتوجيها واتساقا والتئاما، يمكن أن يتخذ **سيْر الاستدلال القصدي** بصيغة المتكلم الصورة التالية:

أ. أقصد أن أُحقق غاية معيَّنة.

ب. أتبيَّن[1] ما هي الأعمال التي يمكن أن توصّلني إلىٰ تحقيق هذه الغاية.

ج. أتبيَّن أي هذه الأعمال أفضل وأيها أسوأ، تحقيقا لهذه الغاية[2].

د. أقصد العمل الذي أتبيَّن أنه الأفضل، تحقيقا لهذه الغاية، وإلا فلا أقل من أن أتبيَّن أنه ليس أسوأ من غيره، تحقيقا لهذه الغاية.

بعد هذا البيان الإجمالي لـ «القصد الشعوري»، نمضي إلىٰ تفصيل الكلام في مراتبه الإرادية الأساسية: أولاها «الباعث»،

---

(١) نستعمل لفظ «التبيُّن» بمعنىٰ واسع بحيث يشمل المعرفة والاعتقاد أو العلم والظن.

(٢) يمكن حصر هذه الأفضلية في الإنتاجية أو توسيعها إلىٰ غيرها بإدخال اعتبارات أخرىٰ.

والثانية «العزم»، والثالثة «النية»، والرابعة «الإخلاص»؛ فلنتاول بالتحليل الائتماني، في هذا الفصل، مرتبتي «الباعث» و«العزم»، وفي الفصل الذي يليه المرتبين الأخريين: «النية» و«الإخلاص».

٢. خصائص الباعث

لم يحرِص المقاصديون علىٰ ضبط استعمال اصطلاحي واحد لمفهوم «الباعث» أو تحديد مجال مخصوص لهذا الاستعمال؛ فغالبا ما يذكرون الألفاظ الثلاثة: «القصد» و«الباعث» و«النية»، مجتمعة أحيانا ومتفرقة أحيانا أخرىٰ، بوصفها ألفاظا مترادفة؛ فهذا الغزالي الذي فصَّل كلامه في معنىٰ «الباعث»، تعريفا وتصنيفا، لم يتردَّد في حمل هذه الألفاظ علىٰ معنىٰ واحد، إذ يقول: «**فالنية** عبارة عن الصفة المتوسطة، وهي الإرادة وانبعاثُ النفس بحكم الرغبة والميلِ إلىٰ ما هو موافق للغرض، إما في الحال وإما المآل؛ فالمحرك الأول هو الغرض المطلوب، وهو **الباعث**؛ والغرض الباعث هو المقصد المنْوي والانبعاث هو القصد والنية»[1]؛ فالغزالي، في عبارته الأخيرة: «**والغرض الباعث هو المقصد المنْوي، والانبعاث هو القصد والنية**»، يورد، لا «أسماء المصدر» من هذه الألفاظ فحسب، بل أيضا «أسماء الفاعل والمفعول»، مقيما مقابلة بين النوعين من الأسماء، كل ذلك حرصا منه علىٰ تثبيت الترادف بين هذه الألفاظ؛ والواقع أن «الباعث» و«النية»، ولو أنهما معا قصدان، فإنهما، كما سيتضح، نوعان من القصد أقرب إلىٰ التباين منه إلىٰ التداخل.

---

(١) **إحياء علوم الدين**، مج٥، ج١٤، ص١٦٠.

فلما كان الباعث قصدا شعوريا، لزم أن يكون وجه صلته بـ «الإرادة» متميزا عن غيره من وجوه صلة أنواع القصد الشعوري الأخرىٰ بها؛ فقد تقرر أن «الإرادة» عبارة عن «طلب التملُّك»؛ فواضح أن من أراد شيئا، إنما أراد **الحصول عليه**، أي **حيازته**[1]، بحيث تكون «إرادة الشيء» معناها: «**إرادة تملّك الشيء**»؛ غير أن المقتضَىٰ المميِّز للتملّك ليس مطلق التصرف في الأشياء، وإنما هو **إضافتها** أو **نسبتها إلىٰ الذات** والاستبداد بها بدعوىٰ «الاختصاص»؛ كما تقرَّر أن الله ﷻ جعل «الإرادة» بهذا المعنىٰ أمانة في عنُق الإنسان دون غيره من الكائنات، تنبيها له علىٰ أن المالكية له وحده؛ فواضح كذلك أن «الأمانة» تضادُّ «التملّك» كما تُضادُّ «الخيانة»؛ والمقتضَىٰ المُميِّز لـ «الأمانة» هو ردُّها إلىٰ مالكها، وإلا فلا أقلَّ من حفظ نسبتها إليه؛ غير أن الإنسان، بحكم أن المالك الحق سبحانه أذِن له بالتصرف فيما استودعه إياه، معرَّض، في أي لحظة من لحظات المعاملة، لأن ينسىٰ أن ما يتصرّف فيه إنما هو أمانة يُسأل عنها، متجاوزا الإذن بالتصرف إلىٰ ادعاء التملك.

ومادام «الباعث» قصدا مندرجا في «الإرادة»، صدق عليه، بحكم تضمُّن العام للخاص، ما يصدق عليها من وصف التملّك، واختص دونها بأوصاف أخرىٰ، فلنوضّح ذلك.

١,٢. الباعث والنفس

لما كانت «الإرادة» تدل علىٰ معنىٰ «طلب المِلْك»، لزم أن ينتقل هذا المعنىٰ الإرادي إلىٰ «الباعث»، فيكون، هو الآخر، دالا

---

(١) أو قل الظفر به أو إحرازه.

علىٰ معنىٰ «النزوع إلىٰ المِلْك»؛ من هنا، يَصحُّ أن نضع صيغة **أولية** لتعريف ائتماني للباعث، وهي:

- **الباعث علىٰ العمل عبارة عن قصد النفس إلىٰ تملّك العمل، حدثا وأثرا.**

والمراد بـ «النفس» أدنىٰ المراتب الوجودية للذات؛ ومعلوم أن ذات الإنسان هي حقيقته أو ماهيته الحاملة لصفاته؛ والجدير بالذكر هنا هو أن الذات قد تتماهىٰ مع الرتبة الوجودية، بحيث تُصبح هذه الرتبة صورةً من الصور التي تتجلىٰ بها الذات؛ فبالنسبة لهذه المرتبة الوجودية الدنيا، أي «النفس»، يصح أن نقول: «**ذات الإنسان هي نفسه**»، أو نقول: «**نفس الإنسان هي ذاته**»؛ والنفس هي مبدأ **التملك الغريزي** في الإنسان، وسوف نتعرَّض لباقي مراتب الذات في مواضعها؛ **فالباعث إذن نازع نفسي غريزي**.

فعلىٰ سبيل المثال، إن باعِث الزوج علىٰ الإنفاق علىٰ الزوجة هو استبقاؤها في عصمته؛ وباعث الأب علىٰ الإنفاق علىٰ ولده هو استبقاء طاعته له، و«**الاستبقاء تحت اليد**» إنما هو صورة من صور التملك التي ترغب فيها النفس بمحض الغريزة؛ وهكذا، فحيثما وُجدت أسباب التملك، وُجدت البواعث، ظاهرة كانت أو مُضمَرة؛ وليس من باب الصدفة أن يكثر الكلام عن «البواعث» في مجال «العقود»؛ إذ العقود اختصت بتنظيم علاقات التملك بين المتعاقدين، بحيث تكون أنسب مجال لتدخل البواعث؛ فمثلا، «عقد البيع» عبارة

عن تمليك الثمن للبائع وتمليك المبيع للمشتري؛ و«عقد النكاح» عبارة تمليك البُضع[1] للزوج وتمليك الصداق للزوجة.

ولا يخفىٰ علىٰ ذي بصيرة أن دليلنا **الائتماني** علىٰ ثبوت العلاقة بين «الباعث» و«التملك» ليس إنشاء عقليا محضا، وإنما هو اجتهاد مستنبَط من الدليل الشرعي؛ ويتمثل هذا الدليل الشرعي في قصة آدم عليه السلام في الجنة كما في الآيات الآتية: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴿١٢٠﴾ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۚ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾[2]؛ فلا خلاف في أن الباعث الذي حمل آدم عليه السلام علىٰ أن يأكل من الشجرة المنهي عنها هو «طلب المُلك» (بضم الميم) الذي وسوس له إبليس به؛ ومعلوم أن «المُلك» عبارة عن مِلك مزدوج (بكسر الميم)، إذ هو، في آن واحد، مِلك للمُكوَّنات ومِلك للقوة التي تساس بها هذه المكوَّنات؛ ولما كان **الباعث الأول** الذي أيقظه إبليس في نفس الإنسان باعثا تملُّكيا صريحا، لزم أن يكون لكل باعث من بواعث الإنسان في «الحالة التعاملية»، بموجب توارث الابتلاء الآدمي، نصيب من هذا الباعث الغريزي الأول؛ وهذا يعني

---

(١) باصطلاح الفقهاء؛ يقول الزركشي: «قول الفقهاء **ملك** النكاح، **وملك** القصاص **وملك** الإنسان نفسه لم يرد في كتاب ولا سنة، ولكنه من تجوزات الفقهاء، وكل استحقاق واختصاص مؤكد، فتجوز عنه بالملك»؛ **المنثور في القواعد**، ج٢، ص٣١١.

(٢) **سورة طه**؛ الآية ١٢٠: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾؛ سورة **الأعراف**، الآية ٢٠: ﴿وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾؛ كان عبد الله بن عباس يقرأها مِلكين (بكسر اللام).

أن لكل باعث تعاملي حظا من «قصْد التملك» الذي ينطوي في هذا الباعث الأول.

٢,٢. الباعث والنسيان

ليست الإرادة تملّكا فحسب، بل هي أيضا وديعة أو أمانة، بحيث نكون أمام ما نسميه بـ «**مفارَقة الإرادة**»، إذ التملك يضادّ الأمانة وهو، في ذات الوقت، أمانة؛ فيكون قولنا: «الإرادة أمانة» مرادفا لقولنا: «ضدُّ الأمانة أمانة»؛ غير أن هذا التناقض يرتفع متىٰ تبيَّنا أن التملك نوعان: أحدهما «**التملك الحافظ**»، وهو الحيازة التي تحفظ واجب نسبة المالكية لله وحده، بحيث يلازمها الشعور بالامتنان له علىٰ أن استأمنها علىٰ القيم المأخوذة من صفة من صفاته؛ والثاني «**التملك الناسي**»، وهو الحيازة التي لا تحفظ هذه النسبة، بحيث ينفك عنها الشعور بالامتنان لله علىٰ هذا الاستئمان الخاص؛ وعليه، فإذا قيل: «الإرادة أمانة»، فالمقصود هو «التملك الحافظ للأمانة»، فلا تناقُض، إذ لا يُضادُّ الأمانةَ إلا «التملكُ الناسي».

وبناء علىٰ هذا الفرق بين التملكين: الحافظ والناسي، يمكن أن نُدخل تدقيقا علىٰ التعريف السابق للباعث، فنقول:

- **الباعث علىٰ العمل عبارة عن قصد النفس إلىٰ تملُّك هذا العمل مع نسيانِ الصفة الائتمانية لهذا التملك**

أو قل **الباعث علىٰ العمل عبارة عن قصد النفس إلىٰ تملّك هذا العمل تملكا ناسيا للائتمان** أو، باختصار، **الباعث عبارة عن قصد النفس إلىٰ التملك الناسي للائتمان.**

وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

أ. أن الباعث **قصد نفسي** يزدوج بالقصد الأصلي للعمل الشرعي؛ ذلك أن لهذا العمل قصدا أصليا محدّدا يحفظ الصفة الائتمانية المطلوبة، والباعث ينشئ قصدا آخر غير أصلي يزدوج به لا يحفظ هذه الصفة، سعيا إلىٰ تجاوز القصدية الأصلية؛ فمثلا، «شراء العنب»، القصد الأصلي لهذا العمل هو أن يتملك المشتري العنب؛ وقد يزدوج هذا القصد الأصلي بقصد نفسي للمشتري يصير **غالبا**، بحيث يغدو القصد الأصلي مجرد وسيلة لهذا القصد النفسي، وهذا القصد الغالب لدىٰ المشتري هو أن يصنع خمرا من العنب الذي اشتراه؛ وبيِّنٌ أن التملُّك في «صنع الخمر من العنب» أشد من التملك في «شراء العنب»، إذ يملك المشتري العنب ويملك تحويله إلىٰ مِلك أسوأ منه، إذ هذا التملُّك الأسوأ تملُّك ناس ومنازع، فيكون أفحش؛ وهذا القصد الثاني الغالب هو، بالذات، **الباعث** علىٰ شراء العنب.

ب. أن نسيان الائتمان علىٰ التملك الذي يقع فيه الباعث علىٰ نوعين: «**النسيان المعفو عنه**» و«**النسيان المؤاخَذ به**»؛ أما «النسيان المعفو عنه»، فهو النسيان الناتج عن عدم مخالفة القصد الأصلي للعمل الشرعي؛ وأما «النسيان المؤاخَذ عليه»، فهو بدوره، علىٰ نوعين: أحدها، «**نسيان التعدي**»، وهو النسيان الناتج عن مخالفة القصد الأصلي **تعدّيا**، بسبب بواعث النفس الأمَّارة بالسوء؛ والثاني، «**نسيان التحدي**»، وهو النسيان الناتج عن مخالفة القصد الأصلي **تحدّيا**، بسبب وساوس الشيطان للنفس؛ وعليه، يكون التملّك

المحدِّد للباعث علىٰ ضربين: «التملّك المعفو عن نسيان الائتمان عليه»، و«التملك المؤاخَذ علىٰ نسيان الائتمان عليه»، تعدِّيا كان أو تحدِّيا»؛ والبواعث ذات التملك المعفو عن النسيان فيها هي القصود النفسية التي لا تُناقض القصود الأصلية للأعمال الشرعية؛ أما البواعث ذات التملك المؤاخَذ علىٰ النسيان فيها، فهي القصود النفسية التي تناقِض القصود الأصلية لهذه الأعمال.

فالمثال علىٰ الباعث المعفو عن نسيان الائتمان فيه هو الآتي: إذا كانت العِشرة المشروعة بين الرجل والمرأة هي القصد الأصلي للنكاح، فتكون حافظة للائتمان، فإن الرغبة في التصرف في ثروة المرأة باعث معفو عنه، لأنه لا يعارض هذا القصد الأصلي ولو أنه يضاعف التملك، ناسيا الائتمان الذي يقترن بالقصد الأول، بدليل أن الرجل يُقدّم، في دخيلة نفسه، هذا الباعث علىٰ القصد الأصلي؛ والتستر علىٰ الرغبة في تملُّك مال الزوجة أدلّ علىٰ نزعة التملك من تملّك بُضعها في صورة الزواج الشرعي، إذ يملك بُضعها ويملك مالها، جاعلا مِلك بُضعها وسيلة توصّله إلىٰ مِلك ثروتها.

والمثال علىٰ الباعث المؤاخَذ بنسيان الائتمان فيه هو التالي: أنه إذا كان استئناف العِشرة المشروعة بين الزوج والزوجة هو القصد الأصلي للرِّجعة، فإن الرغبة في الإبقاء علىٰ قيد الزوجة باعث مؤاخَذ به، لأنه يناقض هذا القصد الأصلي، ناسيا الائتمان الذي يتعلق به؛ وواضح أن تقييد الزوجة يجمع إلىٰ مِلك بُضعها مِلك حريتها، جاعلا من الأول وسيلة للثاني، فيكون أشنع تملُّك يمكن حصوله في الحياة الزوجية.

٣,٢. الباعث والأخلاق

قد نفرّق في الأخلاق الناسية بين ضربين: **«الأخلاق المشوبة»**، وهي الأخلاق المعفو عن نسيان الائتمان علىٰ التملك فيها؛ و**«الأخلاق الفاسدة»**، وهي الأخلاق المؤاخَذ فيها علىٰ هذا النسيان، وهي الأخرىٰ، علىٰ ضربين: **«الأخلاق المتعدِّية»** و**«الأخلاق المتحدِّية»**.

واستنادا إلىٰ هذا التفريق بين الضربين من «الأخلاق المشوبة» و«الأخلاق الفاسدة»، متعدية كانت أو متحدّية، يمكن أن نُدخل مزيد التدقيق علىٰ تعريف الباعث، فنقول:

- **الباعث علىٰ العمل عبارة عن قصد النفس إلىٰ تملُّك هذا العمل مع نسيانِ الصفة الائتمانية لهذا التملّك والتظاهر بعدم نسيانها، لا تعدّيا، ولا تحدّيا**

أو قل **الباعث علىٰ العمل عبارة عن قصد النفس إلىٰ تملّك هذا العمل المتظاهر بعدم نسيان الائتمان، لا تعدّيا، ولا تحدّيا**، أو، بإيجاز، **الباعث عبارة عن قصد النفس إلىٰ التملك المتظاهر بعدم نسيان الائتمان، لا تعدّيا، ولا تحدّيا**.

المراد بـ «التظاهر» هو إظهار تَخلُّق لا يطابق التخلق الذي توجبه القصود الأصلية للأعمال الشرعية؛ فمعلوم أن هذه القصود الأصلية عبارة عن **«قيم أخلاقية»**، بحيث تكون الأعمال الشرعية وسائل للوصول إلىٰ التخلُّق بهذه القيم، ويكون الإتيان بهذه الأعمال تحصيلا لهذا التخلّق؛ فإذا اقترنت، بهذه القصود الأصلية، قصود أخرىٰ، كان من شأنها أن تُؤثِّر في هذا التخلُّق الأصلي، إيجابا

أو سلبا؛ ولما كانت البواعث قصودا ناسية للائتمان، معفوا عن نسيانه أو مؤاخَذا به، لزم أن يكون ما تحمله من أسباب التخلُّق مختلفا عما تحمله القصود الأصلية؛ والتخلق المختلف عن التخلق الذي تورِّثه هذه القصود لا يكون إلا **تخلقا فاسدا**، غير أن فساد هذا التخلق ليس رتبة واحدة، وإنما رتب متفاوتة؛ فإن كانت بواعثَ معفوا عن نسيان الائتمان فيها، نقَلت الأعمالَ من تخلُّقها الأصلي إلىٰ تخلُّق في أدنىٰ مراتب الفساد، وهو، ما نسميه بـ «التخلُّق المشوب»؛ وحدّ **التخلُّق المشوب** هو التخلق الذي تكون فيه قيمة القصد الأصلي **مشوبة** بقيمة القصد النفسي للباعث بوجه من الوجوه، مباشرا كان أو بواسطة[1]؛ وإن كانت بواعثَ مؤاخَذا علىٰ نسيان الائتمان فيها، نقلَت هذه الأعمالَ من تخلُّقها الأصلي إلىٰ تخلُّق أشد فسادا؛ وهذا التخلق الأفسد إما أن يكون «تخلُّق تَعدٍّ» أو يكون «تخلُّق تَحدٍّ»؛ و«التخلق المتعدّي» هو الذي يستبدل، بقيمة القصد الأصلي، قيمة نفسية **غير موافِقة له، عصيانا**؛ أما التخلُّق المتحدّي، فهو الذي يستبدل، بقيمة القصد الأصلي، قيمة نفسية **مُضادَّة، طغيانا**، وهو التخلق الذي ينزل أعلىٰ مراتب الفساد.

والمثال النموذجي علىٰ البواعث المؤدية إلىٰ «التخلق المشوب»، بالنسبة للشَّوب المباشر، هو البواعث الخفية من وراء الأعمال الشرعية كابتغاء السمعة من وراء الإحسان بَدل إسعاف المحتاجين، وطلب الظهور بالشجاعة من وراء الجهاد بَدل إعلاء كلمة الله؛ والمثال النموذجي علىٰ البواعث المؤدية إلىٰ «التخلق

---

(١) أي بواسطة الأعمال المتخذة لتحقيق هذا القصد.

المشوب»، بالنسبة للشّوب غير المباشر، هو البواعث المحمودة التي تتَّخِذ الوسائل المحظورة، لأن الأصل أن الغاية، ولو كانت مشروعة، لا تُسوِّغ الوسيلة الممنوعة، نحو الإدلاء بشهادة زور من أجل دفع التهمة عن صديق بريء أو سرقة مال من أجل التصدق به علىٰ فقير.

أما المثال النموذجي علىٰ البواعث المؤدية إلىٰ «التخلق المتعدّي»، فهو البواعث التي تنتهك حقوق العباد، متسبّبة في الأذىٰ لهم، إن قليلا أو كثيرا، أو البواعث التي تضرُّ بكائنات العالم المسخَّرة للإنسان والتي ائتُمن عليها هي الأخرىٰ؛ وأما المثال النموذجي علىٰ البواعث المؤدية إلىٰ «التخلق المتحدي»، فهو «الحِيَل»[1]؛ فالحيل تنبني، أصلا، علىٰ قصود باعثية تَنسىٰ الائتمان بالكلية، منتهكة حق الله الأعظم الذي هو المالكية المطلقة؛ وبهذا، فإن هذه القصود تفضي إلىٰ تخلق **مضادٌّ** للتخلق الأصلي الذي تورِّثه الأعمال التي جاء بها الشرع، حيث إنه يقوم علىٰ أعمال تستحلُّ الحرام أو تُسقط الواجب أو تحرّم الحلال؛ فيتبين أن مقتضىٰ القصد الحِيلي أن **يقلب القيم الشرعية رأسا علىٰ عقب**؛ فالقيمة الإيجابية تغدو قيمة سلبية، والقيمةُ السلبية تغدو قيمة إيجابية؛ وقد تنبه الفقهاء المتقدمون إلىٰ هذا القلب القيمي وحذّروا من مفاسده، فقالوا: «إن من أفتىٰ بهذه الحيل، **فقد قلب الإسلام ظهرا لبطن**، ونقض عرىٰ الإسلام عروة عروة»[2]؛ وقرَّروا معاملة المحتال بنقيض قصده.

---

(١) المراد الحيل غير المشروعة بالنسبة لمن يفرقون بين الحيل المشروعة والحيل الممنوعة.

(٢) ابن القيم، **أعلام الموقعين**، ج٣، ص٢٢١، ص٢٢٣.

لا ينفع المعترض أن يقول إن من الأعمال ما يرتقي به الباعث، مورّثا للقاصد أخلاقا تعلو علىٰ الأخلاق الناتجة عن قصودها الأصلية؛ فمثلا، قد يصرف الباعث العملَ المباح إلىٰ طاعة يثاب عليها؛ والطاعة، بحسب المعترض، خير من المباح؛ والجواب علىٰ هذا الاعتراض هو أن استعمال الباعث في هذه الحالة، إما ناتج عن «اضطراب اصطلاحي» أو «توسُّع مجازي»؛ أما **الاضطراب الاصطلاحي**، فيتجلىٰ في نسبة بعض الأصوليين البواعث إلىٰ الشرع، بل إلىٰ الشارع كما نسبوا إليه الأغراض، علىٰ الرغم من أن الباعث -أو الغرض- له دلالة نفسية بيّنة؛ وقد اضطروا إلىٰ تفسيره بمعنىٰ «العلة»، دفعا للشبهة كما في قول ابن قدامة: «لا نعنىٰ بالعلة إلا **باعث الشرع** علىٰ الحكم»[1] أو قول الآمدي: «لأن العلة إما بمعنىٰ الأمارة أو الباعث [...]، فإن كانت بمعنىٰ الباعث، فلا يمتنع أيضا أن يكون الوصف الواحد **باعثا للشرع** علىٰ حكمين مختلفين»[2]؛ وأما **التوسع المجازي**، فيتمثل في استعمال الباعث بمعنىٰ «النية» كما في قول الشافعي: «لا معنىٰ للنية هنا إلا الباعث»[3].

أما التأسيس الائتماني، فيوجب، كما سيتبين مفصَّلا عند الكلام عن القصد المنْوِي، التفريق بين «الباعث» و«النية»؛ إذ «الباعث»، بالمعنىٰ الائتماني، لا ينفك عن النسيان، ولا عن التظاهر بعدم النسيان، خلافا لـ «النية»؛ والنسيان هنا ليس مجرد

---

(١) **روضة الناظر وجنة المناظر**، ج٢، ص٢٦٩.

(٢) الآمدي: **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٣، ص٣٤٤-٣٤٥.

(٣) الشافعي **الأم**، ج٣، ص٦٥.

ذهول عن الائتمان علىٰ التملك، وإنما هو عدم تقدير مسؤولية الائتمان وعدم الشعور بواجب الامتنان؛ ولا التظاهر بعدم النسيان هو مجرد تشبُّه متكلَّف بالقيم الشرعية، وإنما هو افتعال تخلُّق يُشرك بقيم التخلق الأصلي غيرَها أو يتعدىٰ مقتضيات هذه القيم أو يتحدىٰ هذه القيم نفسها.

٣. خصائص العزم

لقد تقرر، عند الفقهاء المقاصديين كما عند المفسرين، أن في مفهوم «العزم» معنىٰ زائدا علىٰ معنىٰ «القصد»، وحددوا هذا المعنىٰ الزائد بكونه، تارة «الجزم» أو «التوكيد»، وتارة «العقد» أو «العهد»، وتارة «الصبر»[1] أو «الثبات»، وتارة «الاتصال بالفعل» أو «القرب من العمل»[2]؛ ومعلوم أن «النية»، هي الأخرىٰ، تدل علىٰ معنىٰ أقوىٰ من مجرد «القصد»؛ غير أن هؤلاء العلماء لم يضبطوا الوجوه التي يتميز بها «العزم» من «النية» بالقدر الكافي الذي يجعل هذه الوجوه مؤثرة في التفريق بينهما في الأحكام[3]؛ فقد جنح بعضهم إلىٰ ترتيب نفس الأحكام عليهما، حتىٰ كأنهما مفهوم شرعي واحد؛ أما المنظور الائتماني، فيُسند إلىٰ «العزم» أوصافا تختص به وإن كان يشترك مع «النية» في غيرها، فلنبسط الكلام فيها.

---

(١) أربع آيات في القرآن تربط بين العزم والصبر: الآية ١٨٦، سورة **آل عمران**؛ الآية ١٧، سورة **لقمان**؛ الآية ٤٣، سورة **الشورىٰ**؛ الآية ٣٥، سورة **الأحقاف**.

(٢) يقول ابن القيم: «العزم هو القصد الجازم المتصل بالفعل»، **مدارج السالكين**، ج١، ص١٤٩.

(٣) انظر تعريف القرافي للعزم والنية في **كتاب الأمنية**، ص٨-٩.

١,٣. العزم والقلب

لقد اتُّفِق علىٰ نسبة «العزم» إلىٰ «القَلب» بما لم يُتفَق به علىٰ نسبة «الباعث» إلىٰ «النفس» كما في قول الطبري: «أصل العزم اعتقاد القلب علىٰ الشيء» أو قول الراغب الأصفهاني: «العزم والعزيمة عقد القلب علىٰ إمضاء الأمر»[1] أو قولهم المتكرر بصيغ متقاربة: «العزم ما عقد عليه قلبك من أمر أنت فاعله»؛ فكما أن «النفس» رتبة معينة من الرتب الوجودية للذات، فكذلك «القلب» رتبة مخصوصة من رُتبها؛ ولما كانت الذات، كما سلف، قد تتماهىٰ مع رتبتها، بحيث تغدو الرتبة مظهرا من مظاهرها، جاز أن تُعرَّف بها، فيقال: **«ذات الإنسان هي قلبه»** أو يقال: **«قلب الإنسان هي ذاته»**؛ ولئن كانت «النفس» و«القلب» كلاهما مرتبة أو مظهرا وجوديا للذات، يبقىٰ أن **رتبة «القلب» ترقىٰ علىٰ رتبة «النفس» درجة**، بحيث يكون **«القصد القلبي» أعلىٰ من «القصد النفسي»** ولو أن كليهما قصد شعوري؛ فلنوضح ذلك ببيان أن النفس مكمن الغريزة ومنشأ الانفعالات والعواطف، في حين أن القلب مكمن البصيرة ومنشأ الاعتقادات والفهوم.

لقد غلب علىٰ الأصوليين التفريق بين «القلب» و«النظر»، علىٰ اعتبار أن «القلب» مصدر المشاعر و«النظر» نتاج العقل؛ وعمِل علىٰ رفع هذا التفريق إلىٰ درجة التضادّ ما تسرَّب من فلسفة الإغريق إلىٰ المنهجية الأصولية من تصوّرات وآليات؛ يلزم من هذا أن «القلب» و«العقل» أمران متعارضان؛ وهذه نتيجة تناقض بالكلية ما ورد في النص الشرعي، إذ نسب «العقلَ» أو ما يدل علىٰ عمله إلىٰ «القلب»

---

(١) معجم مفردات القرآن، ص٣٧٣.

في آيات عدة[1]، بوصف العقل هو الفعل المميِّز للقلب كما أن البصر هو الفعل المميِّز للعين بما جعل نسبة البصيرة إلىٰ القلب كنسبة البصر إلىٰ العين، وجعَل القلب بمنزلة العين الباطنة، والعين بمنزلة القلب الظاهر؛ لذلك، تجب إعادة الاعتبار لمفهوم «القلب» بما يجعله القوة الإدراكية المميزة للإنسان، لا مجرد قوة انفعالية يتساوىٰ فيها مع الحيوان، وبما يرفع عن «العقل» الصبغة الشيئية التي دخلت عليه، إذ بات يُتصوَّر علىٰ أنه ماهية مستقلة قائمة في داخل الإنسان؛ وقد ازداد هذا التصور المُجَوهِر للعقل سوءا مع تقدم العلوم العقلية؛ والواقع أنه أضرّ بحقيقة العقل التي هي فعالية نشطة يتداخل فيها ما فرّق هذا التصور بينهما، وهما الجانبان: «الوجودي» و«القيمي» أو قل «الواقعي» و«المثالي».

وليس هذا موضع بيان آثار هذا الضرر؛ وحسبنا هنا أن نُبرز اقتران العقل بالقلب بما يجعلنا نفرق بين «الباعث» و«العزم»؛ فإذا قيل: «النفس تبعث أو تنبعث»، فالمراد أن النفس تُحس، وأن «البعث» أو «الانبعاث» فعل إحساسي؛ بينما إذا قيل: «القلب يعزم»، فالمراد هو أن «**القلب**» **يعقل** وأن «**العزم**» **فعل عقلي**؛ والشواهد علىٰ ذلك ما جاء في دعاء الرسول ﷺ: «**اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الثَّبَاتَ فِي الْأَمْرِ، وَالْعَزِيمَةَ عَلَىٰ الرُّشْدِ، وَأَسْأَلُكَ مُوجِبَاتِ رَحْمَتِكَ، وَعَزَائِمَ مَغْفِرَتِكَ** . . .»، وأيضا ما تضمّنته تعريفات «العزم» التي تعبر عن صفته العقلية بلفظ «العقل» أو تشير إليها بألفاظ تدل عليه مثل «الرشد» و«الرأي» و«الروية» و«المشورة»، فمثلا، قول الراغب:

(١) نذكر منها الآية ٤٦ من سورة **الحج**؛ الآية ١٧٩ من سورة **الأعراف**؛ الآية: ٢٤ من سورة **محمد**.

«يقال في لغة القرآن، هذا من «عزم الأمور»، أي من محكمات الأمور التي ظهر **رشدها**، ووجب علىٰ **العاقل** أن يعزم عليها ويقوم بها»[1]؛ وقول الجصاص، شارحا الآية: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾[2]، وهو: «في ذكر العزيمة عقيب **المشاورة** دلالة علىٰ أنها صدرت عن **المشورة**، وأنه لم يكن فيها نص قبلها»؛ وقول ابن عاشور: «العزم إمضاء **الرأي**، وعدم التردد بعد **تبين السداد**».

ومتىٰ وُجدت تعاريف نَسَبت العزم إلىٰ النفس كما في تعريف الشوكاني: «العزم في اللغة توطين **النفس** علىٰ الفعل والتصميم عليه والمضي علىٰ المعتقد في أي شيء كان»[3]، فالمراد بـ «النفس» فيه ليس، كما حددناها من قبل، المرتبة الوجودية الدنيا للذات، وإنما «الذات» كما لو قيل: «العزم هو توطين **الذات** علىٰ الفعل . . .»، وواضح أن هذا المعنىٰ الأخير لا يتعارض مع نسبة العزم إلىٰ القلب، إذ القول السابق يتضمن القول: «العزم هو توطين **القلب** علىٰ الفعل . . .».

٢,٣. العزم والحفظ العدمي للائتمان

بعد أن اتضح أن القلب مصدر العقل وأن العزم فعل عقلي صريح، يمكن أن نضع صيغة أولية لتعريف ائتماني للعزم، وهي:

---

(١) **معجم مفردات القرآن**.

(٢) **أحكام القرآن**.

(٣) **فتح القدير**، ج٣، ص٤٨٧.

- **العزم عبارة عن قصد القلب إلىٰ حفظ الائتمان علىٰ العمل من جانب العدم.**

واضح أن المراد بـ «الائتمان علىٰ العمل» هو الائتمان علىٰ امتلاك العمل، حدثا وأثرا؛ فقد تقرر أن الإنسان، بموجب «ميثاق الاستئمان»، ائتُمن علىٰ كل ما يملك، متعهدا بإضافة هذا الملك إلىٰ ربه الذي ملَّكه إياه.

ومعلوم أن مقتضىٰ «الحفظ العدمي» هو إتيان الأعمال التي تدفع ما يضر بالمحفوظ أو يُفسده، آفات كانت أو أعراضا أو موانع أو أسبابا؛ وأول الأعمال الضرورية لحفظ الائتمان علىٰ التملك من جانب العدم، هو «**دفع النسيان للائتمان**»؛ وقد تقدم أن هذا النسيان هو أثر «الإغواء بالتملك»؛ و«الإغواءُ بالتملك» لم يكن من حديث النفس، وإنما كان من وسوسة إبليس، مع العلم أن حدَّ الإغواء هو أنه «الاستمالة إلىٰ المحرَّم»؛ يترتب علىٰ هذا نتيجتان:

إحداهما، أن **العزم هو القصد إلىٰ دفع أسباب الإغواء عن الأعمال**؛ فكل عمل شرعي يقوم به مدخل أو مداخل للإغواء، ابتلاءً لإرادة الإنسان؛ وهذا الإغواء هو دائما إغراء بالتملك، كائنا ما كان العمل؛ إذ الواقع فيه يُريد مِلك ما أُغرِي به، فضلا عن أن مخالفته لقصد الشارع هي منازعة لمالكيته.

والثانية، أن **العزم هو القصد إلىٰ التصدي إلىٰ مكر إبليس**؛ فلا يقدر علىٰ دفع خداع إبليس إلا التحقق بالعزم، بحيث لا يُعرف تصدي المكلف لغواية إبليس إلا بوجود عزمه علىٰ العمل الشرعي، حتىٰ كأن عزمه علامة علىٰ قهره لإبليس؛ إذ يقوم بالعزم من القوة والثبات والتصميم ما يجعله يتخذ صورة قصد مزدوج، **أحدهما**،

قصد من الدرجة الأولىٰ، وهو القصد إلىٰ الدخول في العمل الشرعي؛ **والثاني**، قصد من الدرجة الثانية، وهو القصد إلىٰ حفظ هذا القصد الأول، بحيث لا يُترك ولا يُراجع، مهما كان الإغراء الطارئ؛ من هنا يمكن أن ندخل تدقيقا علىٰ الصيغة السابقة لتعريف العزم، فنقول:

- **العزم عبارة عن قصد القلب إلىٰ دفع نسيان الائتمان علىٰ العمل بسد مداخل الشيطان إليه.**

هاهنا يَبرُز فرق أساسي بين «الباعث» و«العزم»، وهو أن الباعث بصدوره عن النفس، لا يحتاط لإغواء إبليس بالـمِلك؛ ومن ثَمَّ، يقع في إغوائه من جهة حظوظ النفس، بل أهوائها؛ وبعد وقوعه في هذا الإغواء لا يقوىٰ علىٰ الخروج منه، لأن الغيَّ أشد من الحظ، بل من الهوىٰ؛ أما العزم، فيحسم مادة إبليس **ابتداء**، لأن العازم كله قصْدٌ إلىٰ طرد إبليس قبل الشروع في عمله، بحيث لا مجال لأن يُنَسّيه هذا العمل، عن طريق الإغراء بامتلاك ثمرته؛ **فالعازم علىٰ العمل، بحكم قوة قصده، طارد للشيطان، قاهر للنسيان**[1].

---

(١) الحديث الذي رواه أحمد أن النبي ﷺ: «قال لأبي بكر: متىٰ توتر؟ فقال من أول الليل، وقال لعمر متىٰ توتر؟ فقال من آخر الليل، فقال لأبي بكر أخذت بالحزم، وقال لعمر أخذت بالعزم»، رواه أحمد؛ وفي حديث آخر، قال ﷺ لعمر: «**وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا لَقِيَكَ الشَّيْطَانُ قَطُّ سَالِكًا فَجًّا إِلَّا سَلَكَ فَجًّا غَيْرَ فَجِّكَ**»

٣,٣. عقلانية العزم

لقد تقرر أن العزم فعل قلبي، وأن الفعل القلبي فعل عقلي؛ وتتمثل «عقلانية العزم» في التزامه بقواعد منطقية يشترك فيها مع كل القصود وبقواعدَ أخرىٰ يختص بها؛ فمن القواعد التي يشترك فيها مع غيره من القصود[١]، نذكر «قاعدة الاتساق» و«قاعدة الالتئام»، وقد تقدم الكلام فيهما؛ ونعيد صوغهما بشأن العزم كالآتي:

- **قاعدة اتساق العزم**؛ تقضي هذه القاعدة بأن لا يعزم العازم علىٰ عمل، معتقدا أنه لا يجتمع مع عمل آخر، ثم يعزم علىٰ هذا العمل الثاني؛ أو قل تقضي بأن لا يعزم العازم علىٰ عملين يعتقد أنهما متضادان.

- **قاعدة التئام العزم**؛ تقضي هذه القاعدة الثانية بأن لا يعزم العازم علىٰ عمل، معتقدا أنه يستلزم عملا آخر، ثم لا يعزم علىٰ هذا العمل الثاني، أو قل تقضي بأن لا يعزم علىٰ عمل، ثم لا يعزم علىٰ العمل الذي يعتقد أن عمله يوجبه[٢].

ثم هناك قاعدة رئيسة تخص العزم دون باقي القصود يمكن أن نسميها «**قاعدة قوة العزم**»؛ ويمكن أن نصوغها كالآتي:

- **قاعدة قوة العزم**؛ إحدىٰ صور هذه القاعدة تقضي بأنه إذا اعتقد العازم أنه يجب عليه إتيان عمل، **قصَدَ** إتيان هذا العمل؛ وصورة ثانية مكافئة لها تقضي بأنه لا يعتقد العازم أنه يجب عليه أن

---

(١) أوردنا هنا بعض الصور الموسعة لقواعد العزم مجملةً، تنبيها للقارئ علىٰ أهميتها، أما تفصيلها، فيحتاج إلىٰ بحث مستقل.

(٢) هذه القاعدة مشاكلة للقاعدة: «ما لا يتم الواجب إلا به واجب».

يأتي عملا، ثم لا يقصده؛ وصورة ثالثة أخص تقضي بأن لا يعتقد العازم أنه يجب عليه **عقليا** أن يأتي عملا، ثم لا يقصده.

يتبين أن هذه القاعدة في صورها الثلاث تضبط العلاقة بين «الاعتقاد المعياري» و«القصد»؛ والمراد بـ «**الاعتقاد المعياري**» الاعتقاد الذي يتعلق بما **يجب** أن يكون، بحيث تقوم خصوصية العزم في الربط بين مجالين ما انفكا يُعتبران منفصلين، وهما «مجال العلم» و«مجال العمل»؛ فـ «الاعتقاد» من «العلم» و«القصد» من «العمل»، مما يفسر القوة التي يتصف بها «العزم»، إذ يقدِر علىٰ أن يُصيِّر العلم عملا، وإلا فلا أقل من أنه يفتحه عليه؛ وتتميز الصورة الثالثة من هذه القاعدة بكونها تبزر جانبا أساسيا من عقلانية العزم، وهو **أن العزم ثمرة التروي والتفكر والمشاورة،** إذ يبني العازم اعتقاده علىٰ ما يترجح عنده من أدلة علىٰ صحته، بعد تقليب النظر فيها منفردا بنفسه أو مجتمعا إلىٰ غيره؛ وقد سبقت الإشارة إلىٰ أن بعض المفسرين والأصوليين تفطنوا إلىٰ هذين البعدين للعزم: التفكري والتشاوري.

بناء علىٰ هذه القواعد، يتضح أن العقلانية العزمية تقوم في كون **المكلف العازم يقصد ما يعتقد وجوبه**؛ ولما كان يعتقد وجوب بعض الأعمال الشرعية، وهي «العزائم»، فإن قصْده ملازم لها، بحيث تقوم عقلانية المكلف العازم في حفظ القصد إلىٰ العزائم؛ كما يتضح أن اللاعقلانية العزمية تقوم في كون المكلف لا يقصد ما يعتقد وجوبه من غير عذر مقبول؛ فكل مكلف لم يقصد الواجب، فهو لاعقلاني، بل كل إنسان لم يقصد الواجب، حتىٰ ولو لم يكن واجبا شرعيا، فهو لا عقلاني؛ وعلىٰ الجملة، **فحيثما وُجد القصد إلىٰ**

الواجب، وُجد العقل؛ وحيثما عُدِم القصد إلىٰ الواجب، عُدِم العقل[1].

٤,٣. نسيان آدم

لا يخفىٰ أن التأسيس الائتماني لـ «النسيان» و«العزم» مبني علىٰ حدث نسيان آدم عليه السلام كما جاء منصوصا عليه في الآية: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾[2]؛ ولما كان ما توصل إليه هذا التأسيس من مسائل يختلف عما تقرر عند بعض المفسرين في شرح هذه الآية، تعين أن نرد علىٰ بعض تأويلاتهم المتكلفة، لا سيما تأويلهم «نفي العزم» عن آدم عليه السلام بمعنىٰ «نفي عزمه علىٰ الأكل من الشجرة»، احترازا عن نسبة النقص إلىٰ مقام النبوة؛ والرد علىٰ هذا التأويل من الوجوه الآتية:

أ. أن السياق الذي وردت فيه هذه الآية يتعارض مع هذا التأويل؛ فالآيات السابقة عليها تتطرق لإعراض الكفار عما أُنزل من القرآن؛ أما الآيات اللاحقة لها، فتُفصّل قصة آدم في الجنة، وجاء في هذا التفصيل قوله تعالىٰ: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾؛ فحتىٰ ولو سلمنا لبعضهم أن ما سبق الآية المذكورة لا يتعلق بهذه القصة، يبقىٰ أن، في هذا القول الأخير، دلالة علىٰ أن تأويل «العزم» بمعنىٰ «العزم علىٰ ترك الأكل من الشجرة» أرجح من تأويله بمعنىٰ «العزم علىٰ الأكل من الشجرة».

---

(١) إلا في حالة الضرورات والأعذار.

(٢) سورة طه، الآية ١١٥.

ب. أن المراد بـ «النسيان» في هذه الآية هو نسيان العهد، وهذا العهد إما أنه «ميثاق الاستئمان» كما فصلناه؛ وقد تعرّض بعض المفسرين لنسيان آدم عليه السلام في شرحهم آيتي عرض الأمانة من سورة **الأحزاب**؛ وإما أنه [أي العهد] هو الأمر بعدم الأكل من الشجرة؛ والحال أن آدم لم يتلقَّ هذا الأمر من الله عز وجل إلا بعد أن أخذ منه «ميثاق الاستئمان»، فيكون «الأمر» متفرعا من «الميثاق»؛ وإذا كان كذلك، لزم أن يكون النسيان متعلقا بإرادة التملك التي استُؤمِن عليها الإنسان؛ ويؤيد هذا ما ورد في قصة آدم عليه السلام من أن الشيطان أغواه بالمُلك أو الخلود؛ وحينئذ، يكون التأويل الأنسب للعزم هو أنه «القصد إلىٰ عدم نسيان الائتمان علىٰ إرادة التملك والانخداع بوسوسة الشيطان»؛ فيكون «نسيان آدم» هو عدم حفظ هذا الائتمان، من حيث إنه أراد غير ما أراد ربه، مصداقا لقول ابن عباس: «لم يحفظ [أي آدم عليه السلام] ما أُمِر به»[1]؛ فلما استأمن الحق سبحانه آدم عليه السلام علىٰ أمره، إنما «استعْزمه»، لكنه لم يَعزِم.

ج. لقد تعدَّدت الشروح لوصف «أولىٰ العزم»، إلا أن جلها اكتفىٰ بإيراد مرادفات للفظ «العزم» أو ألفاظ قريبة منها نحو «القوة» و«الجد» و«الثبات» و«الصبر» و«الحزم» و«كمال العقل»؛ أما التأسيس الائتماني، فيأتي بتفسير بيِّن لهذا الوصف المميَّز؛ فلما كان العزم عبارة عن القصد إلىٰ حفظ أمانة الإرادة[2] الذي يبلغ من القوة درجة أن يتعذر علىٰ الشيطان إغراء صاحبه، صار معنىٰ «أولي العزم» هو

(١) القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ج١١، ص٢٢٤.

(٢) أي الأمانة بالمعنىٰ الذي سبق تحديده، وهو الائتمان علىٰ الإرادة، والإرادة خاصيتها الأساسية هي «التملك».

«أولو القصد الثابت علىٰ حفظ أمانة الإرادة بما لا يستطيع الشيطان أن ينال منه»؛ ولا يقال إن الشيطان قد نال من قصد آدم عليه السلام إلىٰ عدم الأكل من الشجرة، فيلزم أنه ليس من أولىٰ العزم؛ لأنا نقول إذا كان بعضهم قد ذهب إلىٰ حد إخراج آدم من هذه الفئة المختارة من الأنبياء، فإن التفسير الائتماني لا يأخذ بمطلق الإغواء الشيطاني، بل يُقيِّده بعدم حصول **توبة الإله** علىٰ الواقع فيه، وقد حصلت هذه التوبة في حق آدم عليه السلام، فلا يكون الشيطان قد نال منه، إذ تحصيله لهذه التوبة بمنزلة محو لأذىٰ الشيطان، حتىٰ كأنه لم يُذنب قط؛ لذلك، فلا تناقض بين الاتصاف بالعزم وبين التعرض للإغواء الذي تعقبه التوبة الإلهية.

د. ليس «نسيان آدم»، وهو لا يزال قريب العهد بـ «عالم المواثقة»، مجرد خبر خاص نقله الشارع إلينا علىٰ سبيل القصص الحسن، وإنما هو **أبلغ نموذج** للنسيان الذي لا ينفك يقع فيه الإنسان في «عالم المعاملة»؛ فيلزم أن الشارع إنما أراد، بتبليغنا هذا الخبر، أن نستخلص منه من العبر والمواعظ، بل من الأحكام ما يجعلنا أشد احتراسا من مكايد الشيطان؛ فما انفك يحذر أشد تحذير من فاحش عدائه للإنسان، وهل في العداوة أفحش من دعوة الإنسان إلىٰ خيانة ربه! فهذا الكائن غير المرئي، ولو أن كيده ضعيف، لا يزال يتلبَّس بكل أسباب التملك في العالم، جليلها ودقيقها، حتىٰ يحمل الإنسان علىٰ منازعة ربه في مالكيته ونقض عهده بحفظ حقوقها؛ والظاهر أن أغلب المقاصديين لم يُعطوا لمسألة «نسيان آدم» ما تستحقه من النظر، ناهيك عن ضبط آثاره في مسالك التملك البشري[1]، مع أن

---

(١) نستثني منهم الغزالي في كتاب **الإحياء** وابن القيم في كتاب **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**.

هذا النسيان معتقَد جوهري في الإسلام لا يستقيم بدونه الإيمان علىٰ أصوله، بل اكتفوا بإدراج ذلك في باب **الهوىٰ** والاشتغال ببيان بعض الأهواء التي تشوب الأعمال كما هو الأمر عند الشاطبي الذي قصَر المقصدَ من وضع الشريعة علىٰ إخراج المكلف عن **داعية هواه**(١).

أما التأسيس الائتماني، علىٰ خلاف التنظير المقاصدي، فقد أدىٰ إلىٰ ضبط الفرق بين «الهوىٰ» و«النسيان»، إذ بيَّن أن «الهوىٰ» أثر من آثار «النفس» لا يدفعه، كما سيتضح في موضعه، إلا **خلوص العمل**، بينما «النسيان» أثر من آثار «الشيطان»، لا تدفعه، كما اتضح، إلا **قوة العزم**(٢)؛ والفرق بين «النفس» و«الشيطان» أمر مسلَّم؛ غير أن هذا لا يعني أن «الشيطان» لا يركب «النفس»، متلاعبا بأهوائها كما تلاعب، يوم النسيان، برغائبها، كما لا يعنىٰ أن الهوىٰ ليس ميلا إلىٰ التملك؛ فقد تبين أن **إنساء** الشيطان للإنسان لا يتعلق بنزعته إلىٰ التملك، وإنما **بواجب حفظه للائتمان** علىٰ هذا التملك.

بعد أن فرغنا من تحليل خصائص القصدين الشعوريين: الباعث والعزم، ننعطف، في الفصل الموالي، علىٰ تحليل خصائص القصدين الشعورين الآخرين: النية والإخلاص.

---

(١) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، النوع الرابع من القصد، المسألة الأولىٰ، ص١٦٨.

(٢) ارتبط النسيان بالشيطان في القرآن؛ تدبر الآية ٦٣ من سورة **الكهف**: ﴿وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيۡطَٰنُ أَنۡ أَذۡكُرَهُۥ﴾؛ والآية ٤٢ من سورة **يوسف**: ﴿فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ ذِكۡرَ رَبِّهِۦ﴾.



الفصل الثامن
القصد الشعوري: النية والإخلاص

لا شك أن معنىٰ «النية»[1] أخذ من اهتمام المقاصديين وغيرهم من الفقهاء ما لم يأخذه أيّ من أنواع القصد الشعوري الأخرىٰ، باعثا كان أو عزما أو إخلاصا؛ والظاهر أنه لم يقع الالتفات إلىٰ هذه الأنواع الأخرىٰ إلا بعد أن تقرر معنىٰ «النية» في العقول، بل لم يتردَّد بعضهم في رد هذه الأنواع إليه، وإلا فلا أقل من اعتبارها متواردة علىٰ نفس المضمون الذي تحمله «النية»، فصيغت أحكام هذه الأنواع القصدية الأخرىٰ تبعا لأحكام «النية، بحيث أصبح لفظ «النية» مصطلحا تقنيا لا بديل منه في لغة الفقه.

(١) قد تدل «النية» علىٰ اسم المصدر من الفعل «نوىٰ» وعلىٰ اسم المفعول منه؛ يقول ابن تيمية: «لفظ «النية» يراد به النوع من المصدر ويراد به المنوي، واستعمالها في هذا لعله أغلب في كلام العرب»، **مجموعة الفتاوىٰ**، مج٩، ج١٨، ص٤٣٥.

١. خصائص النية

معلوم أن هذا الاهتمام الخاص بـ«النية» يرجع إلىٰ الحديث الذي رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه والذي يُعتبر أحد الأحاديث الرئيسة الثلاثة التي يقوم عليها الإسلام، إذ قال: »سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوىٰ، فمن كانت هجرته إلىٰ الله ورسوله، فهجرته إلىٰ الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، فهجرته إلىٰ ما هاجر إليه»[١]، فلنطلق علىٰ هذا الحديث، تفاديا لتكرار نصه، كله أو بعضه، اسم «**حديث نية الهجرة**»[٢].

لم يتردد بعض المقاصديين في **توسيع** مفهوم «النية» عند مناقشته لمسألة التلفظ بـ «النية»، حتىٰ جعلها مرادفة لتحصيل مجرد **الوعي** بالعمل، مطلِقا علىٰ هذا الوعي اسم «التصور» أو «العلم» بمعناه الأعم؛ وأبرز هؤلاء ابن تيمية وابن قيم الجوزية؛ فالأول يقول: النية تتبع **العلم**، فمن **علم** ما يريد فعله، فلا بد أن ينويه ضرورة [...]، بل لو كُلِّف العباد أن يعملوا بغير نية، كُلّفوا ما لا يطيقون، فإن كل أحد إذا أراد أن يعمل عملا مشروعا أو غير مشروع، **فعِلْمه** سابق إلىٰ قلبه، وذلك هو النية [...]، وإنما يُتصور عدم النية إذا لم **يعلم** ما يريد»[٣]؛ أما الثانىٰ، فيسير علىٰ نهجه، قائلا: «فإن **عِلْم** الفاعل بما يفعله وقصْده له نية، والعاقل المختار لا يفعل فعلا إلا مسبوقا

---

(١) رواه البخاري ومسلم.

(٢) الحديثان الآخران هما: «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد»؛ «الحلال بيّن والحرام بيّن».

(٣) ابن تيمية، **مجموعة الفتاوىٰ**، مج٩، ج١٨، ص٤٣٨-٤٣٩.

بتصوره وإرادته، وذلك حقيقة النية، فليست النية أمرا خارجا عن **تصور** الفاعل وقصده لما يريد أن يفعله»[1]؛ وحسبنا هنا من هذا الاجتهاد الفقهي المقاصدي في موضوع «النية» ما نستعين به على بيان الأساس الائتماني التي تنبني عليه.

١,١. الاعتراض على أن النية محلها القلب

لقد تميزت أغلب التعريفات التي وضعها العلماء لـ «النية» بإسنادها إلى «القلب» بوجوه مختلفة؛ فالنية عندهم «محلها» القلب أو «انبعاثها» منه[2] أو هي «قصده» أو «توجُّهه» كما في التعريفات الآتية لبعض المقاصديين: «النية هي قصد القلب»[3]؛ «النية محلها القلب»[4]؛ «النية هي عمل القلب الذي هو مَلِك الأعضاء والمقصود بالأمر والنهي»[5]؛ هاهنا، ينطرح السؤال التالي: هل يلزم من هذا الإسناد أن «النية» تشترك مع «العزم» في الرتبة الوجودية والخاصية العقلية التي تميزها؟ فقد تقرر، بصدد «العزم»، ثلاثة مسائل، أولاها أن «القلب» هو الرتبة الوجودية الثانية للذات؛ والثانية أن «العقل» هو

---

(١) ابن القيم، **بدائع الفوائد**، مج٢، ص٦٨٢.

(٢) قال البيضاوي: «النية عبارة عن **انبعاث** القلب نحو ما يراه موافقا من جلب نفع أو دفع ضر حالا أو مآلا؛ والشرع خصصه بالإرادة **المتوجهة** نحو الفعل لابتغاء رضا الله تعالى وامتثال حكمه»، السيوطي، **الأشباه والنظائر في الفروع**، ص٢٢.

(٣) ابن رجب، **جامع العلوم والحكم**، ص٣١.

(٤) ابن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، مج٩، ج١٨، ص٤٣٩.

(٥) ابن القيم، **بدائع الفوائد**، مج٢، ص٦٨٥.

الخاصية الأساسية لـ «القلب»؛ والثالثة أن «العزم» فعل قلبي عقلي؛ نجيب عن هذا السؤال من وجهين:

أحدهما، أن المقاصديين لم يضبطوا الفروق بين أنواع القصد الشعوري ولو أن بعضهم أشار إلىٰ بعضها، معتمدا علىٰ معانيها اللغوية[1]، نظرا لأن هذه الفروق المشار إليها لم يحصل تمام استثمارها في التمييز بين أحكام هذه الأنواع؛ فغالبا ما كانوا يستعملون هذه الأنواع القصدية بعضها بدلا من بعض وينسبون إلىٰ بعضها من المقتضيات ما ينبغي نسبته إلىٰ غيره، كأن يستعملوا «النية» مكان «الباعث» أو «العزم» أو «الإخلاص»، ناسبين إلىٰ البدل ما حقُّه أن يُنسَب إلىٰ المبدَل منه والعكس أيضا؛ من هنا، يجوز أن يكونوا قد أخذوا بـ «القلب» حيث كان ينبغي أن يأخذوا برتبة وجودية غيره.

والوجه الثاني، أن المراد عندهم بـ «القلب» في إضافة «النية» إليه هو أنه ماهية أو حقيقة **باطنة**؛ فالقلب، بحسبهم، عبارة عن باطن الإنسان، في مقابل الجوارح التي هي عبارة عن ظاهره؛ والأصل هو أعمال الباطن، وأعمال الجوارح إنما هي تبع لها؛ ولما كان مدار أعمال الباطن كلها علىٰ النيات، لزم أن يكون للنيات فضل علىٰ أعمال الظاهر حتىٰ ولو لم تُقبَل في الحكم علىٰ هذه الأعمال لتعذر القرائن الدالة عليها؛ أما المراد بـ «القلب» في إضافة «العزم» إليه، علىٰ ما تقدم، هو أنه حقيقة **عاقلة** أو قل إن القلب هو اللطيفة العاقلة المودعة في صدر الإنسان، والتي هي محل المعرفة؛ ورغم أن «العقل» أمر باطن كـ «النية»، لم تكن تشغل المقاصديين، في تقعيدهم

---

(١) القرافي، **الأمنية في إدراك النية**.

للنية، «**عقلانية**» القلب بقدر ما كانت تشغلهم «باطنيته»؛ فالذي كان يَهمُّهم، بالأساس، هو **باطنية العقل**، لا عقلانية الباطن؛ وقد لا نغالي إن قلنا إنه لم يكن يعنيهم إلا الباطن من حيث هو كذلك، أيا كان الإدراك المميِّز له، عقليا كان أو غير عقلي.

يترتب علىٰ هذا أن معنىٰ «القلب» مقرونا بـ «النية» ليس هو معناه مقرونا بـ «العزم»، بحيث يصح أن نُفرِد لكل معنىٰ من هذين المعنيين المختلفين اسما خاصا؛ ولمَّا كنا قد أثبتنا، بأكثر من دليل، بأن «العقل» هو الإدراك المميّز لـ «القلب»، وأن «العزم» فعل من أفعال العقل، حُقّ لنا أن نخص اسم «القلب» بالدلالة علىٰ «**الماهية العاقلة**» للإنسان، والتي تناسب «العزم»؛ وحينها، يتعين أن نُحدّد اسم الرتبة الوجودية التي تنزلها «**الماهية الباطنة**» للإنسان والتي تناسب «النية».

٢,١. إثبات أن النية محلها الروح

يمكن أن نستخرج اسم هذه الرتبة الوجودية المناسبة للنية من تعريفات أخرىٰ وضعها المقاصديون لـ «النية»؛ «فالغزالي يقول في **الإحياء**: «النية **روح** العمل والعمل بغير نية صادقة رياء وتكلف»[١]؛ وابن القيم يقول في **أعلام الموقعين**: «النية **روح** العمل ولبُّه وقِوامه»[٢]، ويقول أيضا في **بدائع الفوائد**: «النية بمنزلة **الروح** والعمل بمنزلة الجسد للأعضاء»[٣]؛ ومعلوم أن الشاطبي في

---

(١) **الإحياء**، مج٥، ج١٤، ص١٧٥.

(٢) **أعلام الموقعين**، ج٣، ص١٤٠.

(٣) **بدائع الفوائد**، مج٢، ص٦٨١.

الموافقات يعتبر «النيات» مرادفة لـ «المقاصد»، بدليل شرحه لـ «حديث نية الهجرة»؛ فقد فسَّر لفظ «النيات» فيه بمعنىٰ «المقاصد»، فضلا عن أن هذا التفسير جاء في القسم الثاني من المقاصد الذي خصه لـ «مقاصد المكلف»؛ لذلك، قام بإسناد «الروح» إلىٰ «المقصد» كما جاء في عرضه لأحد الأقوال في مسألة العمل المخالف للشرع والقصد الموافق له، قائلا: «فإن قيل: قوله عليه الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنيات» يبين أن هذه الأعمال، وإن خالفت قد تعتبر؛ فإن المقاصد **أرواح** الأعمال، فقد صار العمل [المخالف] ذا روح علىٰ الجملة؛ وإذا كان كذلك، اعتُبر، بخلاف ما إذا خالف القصد ووافق العمل أو خالَفا معا، فإنه جسد بلا روح»[1]؛ أما الدهلوي، فيقول في كتاب **حجة الله البالغة**: «اعلم أن النية **روح** والعبادة جسد، ولا حياة للجسد بلا **روح**، **والروح** لها حياة بعد مفارقة البدن»[2].

يتبين من هذه التعريفات وأخرىٰ وضعها علماء[3] من غير المقاصديين أن النية عبارة عن روح، وأن **نسبة الروح إلىٰ النية كنسبة الروح إلىٰ البدن**، إذ كلاهما أمر باطن وأصل الحياة في محله؛ وإذ ذاك، فإذا قيل: «إن النية موجودة في باطن الإنسان»، فالمراد هو

---

(١) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، ص٣٤٤.

(٢) **الحجة البالغة**، ج٢، ص١٣٠.

(٣) يقول أبو طالب المكي: «والنية هي روح العمل، وكما لا قيمة للجسد إلا بالروح، كذلك لا قيمة للعمل إلا بالنية، **والنية قلب القلب** يعني لولا محل النية في القلب لما كان يعرف قيمة القلب، وصارت النية بهذا قلب القلب والنية زمام القلب»، **علم القلوب**، ص١٧٥.

أنها موجودة في **روح** الإنسان؛ إذ باطن الإنسان هو روحه، وظاهر الإنسان هو جسده كما أن باطن العمل هو روحه، وظاهر العمل هو صورته؛ فيلزم أن الذين جعلوا «القلب» محل «النية»، حاملين لفظ «القلب» علىٰ معنىٰ «باطن الإنسان»، إنما كانوا يعنون أن «**الروح**» **محل** «**النية**».

من هنا، يتأتىٰ التفريق بين مرتبتين وجوديتين مختلفتين للذات هما: «القلب» و«الروح»؛ فقد مضىٰ أن «القلب» هو رتبة الذات الوجودية التي تناسب «العزم»، والآن يتضح أن «الروح» هي رتبة الذات التي تناسب «النية»؛ ولما كانت الذات، كما تقدم، قد تتماهىٰ مع رتبتها، بحيث تغدو الرتبة مجلىً من مجاليها، جاز أن تُعرَّف بها، فيقال: «**ذات الإنسان هي روحه**» أو يقال: «**روح الإنسان هي ذاته**»؛ ولئن كان «القلب» و«الروح» كلاهما مرتبة أو مجلىٰ وجودي للذات، يبقىٰ أن رتبة «الروح» تعلو علىٰ رتبة «القلب» درجة، بحيث تكون «النية» أعلىٰ من «العزم»؛ فلنبين هذا الجانب من التمايز بين المرتبتين.

لكي نوضّح فضل «الروح» علىٰ «القلب»، لا داعي للخوض في معاني «الروح»، وإنما يكفي أن نعرف أن «العقل» الاستدلالي الذي هو فعل «القلب» وموزّث «العزم» لا يوصّلنا إلىٰ معرفتها؛ وعجز العقل عن إدراك «ماهية الروح» دليل علىٰ أن رتبة «الروح» تعلو علىٰ رتبة «القلب»، بحيث تَقِدر علىٰ إدراكه ولا يَقدِر علىٰ إدراكها؛ وإذا كان القلب يُدرك الأمور العقلية، فإن الروح تدرك الأمور الروحية، فضلا عن إدراك الأمور العقلية؛ وعليه، يكون الإدراك الروحي **أدق** أو قل **ألطف** من الإدراك العقلي، وكل ما كان من الإدراكات أدق

كان أقوىٰ، بحيث ينفذ الإدراك الروحي إلىٰ ما لا ينفذ إليه الإدراك العقلي؛ وقد عُرف الإدراك الروحي باسم «**البصيرة**» أو «**الاستبصار**»؛ فـ«الروح» «تستبصر» ما تقصِد، في حين أن القلب «يعقل» ما يقصد؛ و«الاستبصار» **إدراك لبواطن الأعمال بوصفها معان روحية**، في حين «العقل» إدراك لظواهر الأعمال، بوصفها صورا مادية؛ فإذن «النية»، بحكم صدورها من «الروح»، فعل استبصاري ينفذ إلىٰ باطن العمل أو معناه، بينما «العزم»، بحكم صدوره من «القلب»[1]، فعل عقلي لا ينفذ إلا إلىٰ ظاهر العمل أو صورته؛ وهكذا، فإن العلاقة الاستبصارية التي تربط النية بالعمل هي علاقة روحية، بينما العلاقة العقلية التي تربط العزم بالعمل هي علاقة قلبية، والعلاقة الروحية أخصُّ من العلاقة القلبية.

تترتب علىٰ هذا النتيجة التالية، وهي أن النية، بوصفها قصدا روحيا، لا يمكن وجودها، علىٰ **وجه الحقيقة**، إلا في الأعمال التي تتضمن **العنصر الروحي** علىٰ نحو من الأنحاء كالعبادات أو التصرفات أو التعاملات التي تضع في الحسبان الجانب الأخلاقي والمعنوي؛ أما الأعمال التي تخلو من هذا العنصر، فيكون استعمال «النية» بصددها من باب التوسّع المجازي؛ لذلك، فإن الأحكام والقواعد التي تعلَّقت **بخصوص النية**، أوْلىٰ ببعضها أن يُفصَل عن النية، ويُضمّ إلىٰ الأحكام والقواعد المتعلقة **بعموم القصد** كتلك الخاصة بعلاقة اللفظ بالقصد مثل قاعدة «مقاصد اللفظ علىٰ **نية اللافظ**»؛ فهذه النية لا تعدو كونها عبارة عن «القصد اللغوي»، ولا توجب أي علاقة روحية، بل غايتها أن تكون

(١) القلب بمعنىٰ «الماهية العاقلة»، لا بالمعنىٰ العام، أي «الماهية الباطنة»

علاقة قلبية، أي علاقة عقلية؛ فالأصح أن يقال: «مقاصد اللفظ علىٰ **قصد** اللافظ».

٣,١. النية والحفظ الوجودي للائتمان

بناء علىٰ ما تقدم، يمكن أن نضع صيغة أولية للتعريف الائتماني لـ «النية»، فنقول: **نية العمل عبارة عن قصد الروح إلىٰ حفظ الائتمان علىٰ العمل من جانب الوجود**؛ وقد تقدم أن حفظ الائتمان علىٰ العمل معناه حفظ الائتمان علىٰ تملُّك العمل، حدَثا وأثرا؛ ومعلوم أن مقتضىٰ «الحفظ الوجودي» هو إتيان الأعمال التي تجلب ما ينفع المحفوظ أو يُصلحه، ابتداء أو استئنافا؛ وعليه، يكون مقتضىٰ «**الحفظ الوجودي للائتمان**» هو «إتيان الأعمال التي تحيي، في **روح** الإنسان، الحالة الميثاقية التي ائتُمن فيها علىٰ الإرادة»، أو هو «إتيان الأعمال التي تذكِّر الإنسان بائتمان الإله له علىٰ التملك»، علما بأن حقيقة الإرادة هي التملك.

لما كان الحفظ العدمي للائتمان عبارة عن الأعمال التي تدفع عن الإنسان **نسيان** الائتمان، لزم أن يكون الحفظ الوجودي للائتمان عبارة عن الأعمال التي تجلب للإنسان **تذكُّرَ** الائتمان، أو، بإيجاز، **الحفظ الوجودي للائتمان هو تذكير الإنسان بالائتمان**، بحيث يمكن أن نعيد صوغ تعريف النية كالآتي:

- **نية العمل عبارة عن قصد الروح إلىٰ تذكير الإنسان بالائتمان علىٰ العمل، حدَثا وأثرا.**

وقد عبر العلماء عن هذا التذكير الائتماني بألفاظ مختلفة، منها «**القصد إلىٰ المعبود**» كما في قول ابن تيمية: «النية المعهودة في

العبادات تشتمل علىٰ أمرين: علىٰ قصد العبادة **وقصد المعبود**؛ وقصْد المعبود هو الأصل»[1]؛ ومنها «**التوجه إلىٰ الله**» أو «**ابتغاء وجه الله**» كما في قول البيضاوي: «الشرع خص النية بالإرادة **المتوجهة** في الفعل **ابتغاء لوجهه** وامتثالا لأمره»[2]، ومنها «**التقرب إلىٰ الله**» كما في قول ابن القيم: «إن **القربات** كلها مبناها علىٰ النيات، ولا يكون الفعل عبادة إلا بالنية والقصد»[3].

غير أن هذه الاصطلاحات، وإن دلت علىٰ معنىٰ التذكير بأقدار مختلفة، فإنها لا تُبيّن صفة هذا التذكير التي هي «الائتمان»؛ فـ «القصد» أخف وجه للتذكير، و«التوجه» أوسط وجه له، بينما «التقرب» هو أبلغ وجه له، ومع ذلك لا يكشف عن أصله الائتماني، إذ الائتمان هو ترك التملك مع المالك الحق سبحانه، والتملك هو جوهر الإرادة، فيكون الائتمان عبارة عن ترك الإرادة مع **المالك** الحق أو قل ترك الإرادة مع **المريد** الحق؛ فيلزم أنه لا تقرُّب لمتقرب إلا بأن يخرج عن إرادته إلىٰ إرادة ربه، وأن نية التقرب إلىٰ المالك الحق إنما هي **إرادة الخروج عن إرادة الذات إلىٰ إرادة مالك الذات**، سبحانه أو، باختصار، نية التقرب هي **إرادة ترك الإرادة**؛ ولما كان الائتمان علىٰ الإرادة إنما هو ترك لها، أي إضافتها إلىٰ مالكها الحق، لزم أن تكون نية التقرب هي **إرادة الائتمان علىٰ الإرادة**.

لكن «إرادة الائتمان» تؤول إلىٰ «تملُّك الائتمان»، وهذا لا يتفق مع **كمال نية التقرب**، إذ كمالها يقوم في الخروج عن إضافة إرادة

---

(١) **مجموعة الفتاوىٰ**، مج١٣، ج٢٦، ص١٨١.

(٢) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص٢٢.

(٣) **أعلام الموقعين**، ج٣، ص١٤٠.

الائتمان إلىٰ الذات وإضافتها إلىٰ مالكها الحق؛ وهذه الإضافة إلىٰ المالك الحق هي، بالذات، مقتضىٰ الائتمان؛ يتحصل من هذا أن **كمال نية التقرب إنما هو الائتمان علىٰ الائتمان**، أو، بتعبير آخر، إن الناوي الكامل لا ينسب منْويه إلىٰ الله فحسب، بل أيضا ينسب إليه نيته لمنْويه، بحيث يكون منْويه هو الله تعالىٰ ونيته من مَنْويه سبحانه.

وعلىٰ هذا، فإذا قلنا: إن النية في العمل تقضي بالحفظ الوجودي للائتمان، وإن هذا الحفظ عبارة عن تذكير المكلف بالائتمان علىٰ العمل، حدَثا وأثرا، فالمراد أن النية في العمل هي تحصيل المكلف لهذه الحالة من كمال التقرب، أي أن **النية عبارة عن ائتمان مضاعَف: ائتمان علىٰ العمل وائتمان علىٰ هذا الائتمان**.

بهذا، يتبين أن تمام الوصف **الروحي** للنية في العمل لا يحصل لها بمجرد نسبتها إلىٰ **باطن** المكلف، وإنما بخروجها، لا من ملكية العمل إلىٰ مالكية الله له فحسب، بل بخروجها من نسبة هذه المِلْكية إلىٰ نفسها ونسبتِها إلىٰ المالك الحق سبحانه، بحيث لا ينسب الناوي إلىٰ نفسه شيئا، لا العمل، ولا توجُّهه فيه؛ من هنا، كان **جلال النية**، حتىٰ لا معنىٰ للعمل إلا بها؛ فلا يليق بذي الجلال الذي شرَع هذا العمل إلا جلالها؛ وهذا يعني، في نهاية المطاف، أن **روحانية النية في العمل تتجلىٰ في تركها إرادة الإرادة**[1]، مادامت الإرادة هي أصل كل تملُّك.

---

(١) قال الفضيل بن عياض: «إنما يريد الله ﷻ منك نيتك وإرادتك»، ابن رجب، **جامع العلوم**، ص١٩.

٤,١. النية والتمييز

لقد أجمع الفقهاء علىٰ أن للنية وظيفة **تمييزية**، إذ أنها، بحسبهم، **تُميّز** العبادات من العادات متىٰ اتحدت صورهما، **وتُميِّز** العبادات بعضها من بعض، فرائض ونوافل ومراتب، بل **تُميّز**[١] المقصود بالعمل من غيره، أو قل **تُميِّز** معمولا له من معمول له آخر؛ واختلفوا أيما اختلاف في أي الأعمال الشرعية تحتاج إلىٰ هذا التمييز وأيها لا تحتاجه؛ ومرجعهم الأساسي في ذلك «حديث نية الهجرة»؛ غير أن قصْر مدلول «النية» علىٰ وظيفة التمييز بين الأعمال، مضمونا ومقصودا، قد يُعترَض عليه من وجهين:

أحدهما، أن النية أغنىٰ من أن تنحصر في تمييز الأعمال بعضها من بعض، فلا يُحتاج في فعل التمييز إلا إلىٰ مجرَّد القصد، والنية أخصّ من القصد، بحيث يكون التمييز أثرا غير مباشر من آثارها باعتبارها قصدا، وليس هو، كما ادعىٰ الفقهاء، الوظيفة التي تحدّد النية؛ والحقيقة أن الوظيفة المحتملة للنية نوعان، أحدهما، «**التوجيه**»، إذ النية تُوجّه العمل إلىٰ وجهة معينة؛ فإذا تميزت هذه الوجهة عن غيرها، فليس لأن هذا التمييز حاصل، كما يقال، بالقصد الأول، وإنما بالقصد الثاني علىٰ الأكثر، وإلا فهو مجرد أثر من آثار التوجيه؛ والثاني «**التشريط**»، إذ النية شرط في العمل؛ وقد يتخذ هذا الشرط صورا كثيرة، فيجوز أن تكون شرطا في وجوده

---

(١) لئن كان الفقهاء قد ميزوا بين «النية» بمعنىٰ «تمييز عمل من آخر» وبين النية بمعنىٰ «تمييز معمول له من آخر»، يبقىٰ أنهم ظلوا يتمسكون بمفهوم «التمييز»، ويُعرّفون «النية» بكونها، أصلا، عبارة عن تمييز، انظر **مجموعة الفتاوىٰ**، مج٩، ج١٨؛ انظر أيضا ابن رجب، **جامع العلوم**، ص١٦.

الحق، وهو أقوىٰ هذه الصور، إذ لا وجود حقيقي للعمل بغير وجود نية[1] أو شرطا في صلاحه، أي لا صلاح للعمل بغير صلاح النية؛ أو شرطا في قبوله، أي لا قبول للعمل بغير قبول النية؛ أو شرطا في كماله، أي لا كمال للعمل من غير كمال النية؛ أو شرطا في ثوابه، أي لا ثواب للعمل بغير ثواب النية.

والثاني، أن النية نوع من أنواع الإرادة؛ ولما كانت كذلك، صدَق في حقها ما يصدق علىٰ الإرادة؛ وأول ما يصدق علىٰ الإرادة هو أنها كانت محل مواثقة الله ﷻ للإنسان، إذ ائتمنه علىٰ حفظها، فتعهَّد له الإنسان بلزوم هذا الائتمان، بحيث لا يُقدِّم إرادته علىٰ إرادته، ولا ينسُب ما تُملّكه إياه إلىٰ نفسه، وإنما ينسبه إليه، جل وعلا؛ يلزم من هذا أن الائتمان علىٰ الإرادة هو، في ذات الوقت، ائتمان علىٰ النية، بحيث يكون الإنسان مطالَبا بأن يرعىٰ الائتمان علىٰ **خصوص النية** رعايته للائتمان علىٰ عموم الإرادة؛ ثم إذا كانت الإرادة، بموجب هذا الميثاق، تؤسِّس الأعمال التي لها آثار تملُّكية، وجب أن يكون للنية نصيب خاصّ من هذا التأسيس الائتماني، إذ تؤسِّس، لا الأعمال فقط، بل أيضا تؤسِّس القصود الأخرىٰ التي تتعلق بالأعمال والأقوال بما في ذلك أنواع القصد الشعوري الباقية؛

---

(١) عارض بعضهم هذا الاحتمال الأول، بحجة أن أداة «إنما» ليست للحصر المطلق وأن إيجاد العمل لا يرجع إلىٰ النية إلا إذا اعتبرت ركنا من أركان العمل، لا مجرد شرط فيه؛ غير أنه من الممكن أن نتصور العمل علىٰ نوعين: العمل الحقيقي، وهو الذي يشترط النية، والعمل الوهمي، وهو الذي لا يشترطها؛ وهذا العمل أشبه بالعمل الذي يأتي به الساهي أو النائم، إذ يكون بالنسبة إليه في حكم المعدوم.

وهكذا، تجتمع للنية وظائف ثلاث ليس من بينها «التمييز» الذي ظل الفقهاء يَردُّون دورها إليه، وهي: «التوجيه» و«التشريط» و«التأسيس»[1].

فإذن لولا علو مقام النية، ما قُدّمت علىٰ العمل، أيا كان، حتىٰ ولو بلغ ظاهره غاية الكمال، ولا وقعت موقع المطلب العزيز الذي يبذُل من أجله قاصدُ الخير كل جهده، مثابرا علىٰ استحضارها في مختلف أعماله، متوقفا عن بعضها، حتىٰ تَحضُره، ولا اعتُبرت علما مستقلا ينبغي طلبه والتفرغ له وتدريسه[2].

---

(١) قد نورد اعتراضا ثالثا أبعد، وهو أن النية ليست رتبة إرادية واحدة، بل هي رتب إرادية متعددة، تحصيلا وتركا؛ فهي، أولا، **إرادة** كغيرها من الإرادات، قصدا كان أو اختيارا أو رغبة أو شهوة أو باعثا أو همّا أو عزما أو إخلاصا، ثم هي ثانيا، بموجب الائتمان، **تركٌ لهذه الإرادة**؛ و«تركُ الإرادة» أعلىٰ رتبة من «تحصيل الإرادة»، نظرا لأن هذا الترك عبارة عن **موافقَة** إرادة المالك ﷻ للعمل، بمعنىٰ أن إرادة الذات في العمل تنمحي أمام إرادة المالك سبحانه له؛ ثم هي، ثالثا، **إرادة ترك الإرادة**؛ و«إرادة ترك الإرادة» أعلىٰ رتبة من «ترك الإرادة»، ذلك لأن هذه الإرادة الثانية عبارة عن **إرادة موافقَة** إرادة المالك سبحانه للعمل، بمعنىٰ أن إرادة الذات في العمل **تبتغي** الانمحاء أمام إرادة المالك سبحانه له؛ ثم هي، رابعا، بموجب الائتمان، تركا لإرادة ترك الإرادة؛ و«تركُ إرادة ترك الإرادة» أعلىٰ رتبة من «إرادة ترك الإرادة»، ذلك لأن هذا الترك الثاني عبارة عن **موافقة** إرادة المالك سبحانه للترك الأول، بمعنىٰ أن إرادة الذات للترك تنمحي أمام إرادة المالك سبحانه للترك الأول.

(٢) نُقل عن ابن أبي حمزة أنه قال: «وددت لو أنه لو كان من الفقهاء من ليس له شغل إلا أن يعلم الناس مقاصدهم في أعمالهم ويقعد للتدريس في أعمال النيات ليس إلا، فإنه ما أتىٰ علىٰ كثير من الناس إلا من تضييع ذلك».

٥,١. تجديد النظر في حديث نية الهجرة

بناء علىٰ هذا التصور الائتماني للنية، يمكن أن نجدّد النظر في «حديث نية الهجرة»؛ ولنصطلح علىٰ تسمية أجزائه الثلاثة الكبرىٰ كالتالي: أولها، «**اللب**»، وهو: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوىٰ»؛ والثاني «**الفرع الأول**»، وهو: «فمن كانت هجرته إلىٰ الله ورسوله، فهجرته إلىٰ الله ورسوله»؛ والثالث «**الفرع الثاني**»، وهو: «فمن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، فهجرته إلىٰ ما هاجر إليه».

ف«اللب» عبارة عن قضيتين كُلِّيتين بمثابة قاعدتين عمليتين[١]؛ ومعلوم أن الأصل في القاعدة العملية أن تحمل معنىٰ معياريا -أي معنىٰ يُسدِّد العمل- لا يوجد في القضية التي ليست بقاعدة عملية؛ لذلك، كانت هاتان القضيتان تحتملان، من حيث ظاهرهما، حملَهما علىٰ الجهتين: «الإخبار» و«الحُكم» (المعياري)، فيجوز أن يكون معنىٰ القضية الأولىٰ هو: «اعتبار العمل لا يتْبع إلا النية» أو يكون: «اعتبار العمل **يجب** أن لا يتبع إلا النية»، كما يجوز أن يكون معنىٰ القضية الثانية هو «لا يُحصِّل المرء من عمله إلا نيته» أو يكون: «ما يُحصِّله المرء من عمله **يجب** أن لا يكون إلا نيته»؛ ولا يقال إن معنىٰ «الحكم المعياري» في القضيتين بعيد، لأنا نقول إن إلحاح النبي ﷺ، في أحاديث مشهورة، علىٰ مكانة النية، ذاكرا شواهد مختلفة علىٰ آثارها الآجلة، دليل قاطع علىٰ أنه كان يبلِّغ الأمر الإلهي بالدعوة إليها والعمل بها.

---

(١) قال ابن رجب: «هاتان الكلمتان جامعتان وقاعدتان كليتان لا يخرج عنهما شيء»، **جامع العلوم**، ص٢٠.

ومتىٰ سلّمنا باحتمال تضمُّن هاتين القضيتين لهاتين الجهتين: الإخبارية والحُكمية، بات بالإمكان أن نحمل لفظ «النية» علىٰ معنيين دالين علىٰ استعمالين مختلفين لهذا اللفظ: أحدهما معنىٰ عام، وهو «**عموم التوجه**»، أي القصد بوجه عام، أيا كانت المرتبة الوجودية التي يصدر عنها، نفسا كانت أو قلبا أو روحا؛ والثاني معنىٰ خاص، وهو «**خصوص التقرب**»، أي القصد الخاص الذي مصدره رتبة **الروح** دون ما عداها.

أما الاستعمال الأول، أي «**عموم التوجه**»، فتدل عليه صيغة الحديث كما جاءت في البخاري، وهي: «اللب» مضافا إليه «الفرع الثاني»، أي «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوىٰ، فمن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، فهجرته إلىٰ ما هاجر إليه»[1]؛ فـ «الفرع الثاني» في هذه الصيغة هو الذي يُحدّد معنىٰ «النية» في «اللب»؛ وواضح أن هذا الفرع يدور علىٰ **التوجه إلىٰ التملُّك** أو قل **القصد إلىٰ التملك**، وتُمثِّله خير تمثيل «الهجرة من أجل التجارة» و«الهجرة من أجل النكاح»؛ فليس في الهجرات أدل من هاتين الهجرتين علىٰ تعاطي التملك، إذ قصْدُ الهجرة الأولىٰ هو تملُّك المال؛ وتملُّك المال عبارة عن تملُّك قِوام الحياة الدنيا، فضلا عن كونه شهوة عظيمة، والشهوة، هي الأخرىٰ، تملُّك عظيم

---

(١) ننبه إلىٰ ما في لفظ «الهجرة» من دلالة علىٰ «القصْد»، إذ، الهجرة، لغة، هي التوجه إلىٰ مكان مخصوص، انطلاقا من مكان آخر؛ وهذا التوجه عبارة عن قصْد، فما الظن بهجرة المسلمين، فهي القصْد في أبلغ صوره، لفظا وحالا! وحينئذ، لا عجب أن يضرب الرسول ﷺ المثال علىٰ القصْد بالهجرة، فكل مهاجر، بالضرورة، قاصد.

مِثله؛ وقصْد الهجرة الثانية هو تملُّك البُضع؛ وتملُّك البُضع عبارة عن تملُّك القوام الذي به استمرار الحياة الدنيا، فضلا عن كونه، هو الآخر، شهوة عظمية، والشهوة تملُّك بمثل عظمته[1]؛ ولما كان «الفرع الثاني» لا يتعلق إلا بقصد التملك، لزم أن يكون لفظ «النية» في «اللب» دالا علىٰ القصد بالمعنىٰ العام، أي «قصد التوجه»، بحيث يصير «اللب» مكافئا للقول: «إنما الأعمال **بالتوجهات**، وإنما لكل امرئ ما **توجَّه** إليه»، أو بصيغة أخرىٰ: «إنما الأعمال بالمقاصد، وإنما لكل امرئ ما قصَد»؛ من هنا تقرير الفقهاء للقاعدة: «الأمور بمقاصدها».

وأما الاستعمال الثاني، أي «**خصوص التقرب**»، فتدلُّ عليه الصيغة الأكمل لـ «حديث نية الهجرة»، وهي التي أعقب «الفرعُ الأول» فيها «اللبَّ»، وهو: «فمن كانت هجرته إلىٰ الله ورسوله، فهجرته إلىٰ الله ورسوله»؛ فالفرع الأول، في هذه الصيغة، هو الذي يُحدّد، كذلك، معنىٰ «النية» في اللب؛ وواضح أن هذا الفرع يدور علىٰ القصد إلىٰ **التقرب**؛ وتُمثّله الهجرة إلىٰ الله ورسوله؛ وليس في الهجرات أدل منها علىٰ التحقق بالتقرب، إذ لا تحفَظ الائتمان علىٰ التملك الذي تعلّق به «ميثاق الاستئمان» فحسب، بل أيضا تحفظ، كما تقدَّم، الائتمان علىٰ هذا الائتمان، أي تحفظ الائتمان علىٰ هذا الميثاق نفسه؛ ولما كان هذا الفرع الأول من الحديث لا يتعلق إلا بـ «قصد التقرب»، لزم أن يكون لفظ «النية» في «اللب»، أي «إنما

---

(١) تدبر الآية ١٤ من سورة **آل عمران**: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ﴾.

الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوىٰ»، دالا علىٰ القصد بالمعنىٰ الخاص، أي دالا علىٰ «قصد التقرب»، بحيث يصير اللب مكافئا للقول: «إنما الأعمال **بالتقربات،** وإنما لكل امرئ ما **تقرَّب** إليه»؛ من هنا تقرير الفقهاء للقواعد الآتية: «نية المؤمن خير من عمله»، «لا عبادة إلا بنية»، «لا ثواب إلا بنية».

يتبين أن «حديث نية الهجرة»، بموجب جزئه الثاني الذي يُفرِّق بين نوعين من الهجرة (أي الفرعان: الأول والثاني)، يبعث علىٰ تأويل معنىٰ «النية»، في جزئه الأول (أي «اللب»)، بمعنيين هما: «التوجه» و«التقرب»؛ يبقىٰ أن نسأل هل بالإمكان الظفر بما يرجّح أحد التأويلين علىٰ الآخر؛ يبدو أن تأويل النية بمعنىٰ «خصوص التقرب» أرجح من تأويلها بمعنىٰ «عموم التوجه»، وذلك للاعتبارات الثلاثة الآتية:

أ. أن «اللب» يتضمّن قاعدتين عمليتين تقضي أولاهما **بوجوب** اعتبار النية في العمل، وهذا الوجوب لا يستقيم إلا إذا قُدِّرت محذوفات مضافة إلىٰ العمل؛ وهذه المحذوفات كلها عبارة عن قيم إيجابية سامية ترقي بالعمل، نحو «الصحة» و«الكمال» و«الثواب» و«الاعتبار»؛ ولا تصدُق هذه القيم إلا إذا كان المراد بـ «النية»، لا مجرد التوجه الذي يفضي إلىٰ طلب التملك، وإنما التقرب الذي يفضي إلىٰ حفظ الائتمان.

ب. أن صيغة الحديث التي ورَدت عند البخاري -أي «اللب» مع «الفرع الثاني»- ترفع عن «اللب» صفة القاعدتين اللازمتين، وتجعله مجرَّد خبرين وصفيين، وفي هذا تضييع لدلالته علىٰ التسديد العملي الذي تتميز به النية؛ وحينها، لم يَعُد أيُّ معنىٰ لتقدير

المحذوفات السابقة التي هي قيم عليا؛ إذ ظهر أن القصد من الهجرتين اللتين ذُكرتا فيه -أي «هجرة التجارة» و«هجرة النكاح»- هو طلب التملك المتمثل في شهوة المال وشهوة الجماع؛ لذلك، يكون في خلوّ هذه الصيغة من ذكر الهجرة إلىٰ الله ورسوله التي هي أفضل تحقيق لنية التقرب، استنزال للحديث من رتبته، حتىٰ لو أريد بهذا الإسقاط دفع تزكية الذات كما نُسِب ذلك إلىٰ البخاري، فضلا عن شبهة الإخلال بمضمونه؛ وقد حاول الحافظ ابن حجر العسقلاني في **فتح الباري** أن يجد له هذا العذر، قائلا: «وحاصله أن الجملة المحذوفة تشعر **بالقُربة المحضة**، والجملة المبقاة تحتمل التردد بين أن يكون ما قصده يُحصِّل **القربة** أو لا، فلما كان المصنف [أي البخاري] كالمخبر عن حال نفسه في تصنيفه هذا بعبارة هذا الحديث حذف الجملة المشعرة **بالقربة المحضة**، فرارا من التزكية، وأبقىٰ الجملة المترددة المحتملة تفويضا للأمر إلىٰ ربه المطلع علىٰ سريرته المجازي له بمقتضىٰ نيته»[1]؛ بل افترض العسقلاني أن تكون هذه الصيغة المخرومة للحديث مجرد اختصار لرواية حماد بن زيد له التي ذكرها البخاري في باب الهجرة، إذ جاء فيها تقديم ذكر هجرتي التملك علىٰ ذكر هجرة التقرب، بحيث يكون البخاري قد حذف آخر الحديث، أي هجرة التقرب، اختصارا.

ج. حتىٰ لو سلمنا بفرضية هذا الاختصار، يبقي أنه أسوأ اختصار، لأنه يُسقط احتمال دلالة «النية» علىٰ «التقرب» بوجه خاص، بينما باقي الاختصارات الممكنة لهذا الحديث لا تقع في هذا الإسقاط، وهذه الاختصارات ثلاثة:

---

(١) الحافظ العسقلاني، **فتح الباري**، ج١، ص٢٢.

أولها، **الجزء المكوَّن من اللب وحده**؛ فقد مضىٰ الكلام فيه، وتبيَّن أن هذا الجزء يحتمل الدلالة علىٰ المعنيين: «التوجه»، أي القصد المؤدي إلىٰ التملُّك، و«التقرب»، أي القصد المؤدّي إلىٰ الائتمان؛ وواضح أن مفهوم «التقرب» بهذا المعنىٰ لا يندرج في مفهوم «التوجه»؛ كما تبيَّن أن الاحتمال الراجح هو معنىٰ «خصوص التقرب»، لأنه معنىٰ شرعي، بينما «عموم التوجه» ليس معنىٰ شرعيا، فلا يُقدَّم عليه؛ وعندئذ، ينزل الفرع الأول منزلة شاهد علىٰ «التقرب» بمعنىٰ «قصد الائتمان»، وينزل الفرع الثاني منزلة شاهد علىٰ «التوجه» بمعنىٰ «قصد التملك»، فلا يكون حذفهما معا أضر بـ «حديث نية الهجرة»، محتوىٰ أو رتبة، من حذف الفرع الأول وحده، إذ أن إيراد «اللب» وحده يبعث الذهن -بموجب آلية التقابل التي تحكمه وبحكم المقام الذي هو فيه- علىٰ تخمين أفضل وأسوإ تطبيق لهذا اللب؛ فيحتمل أن يهتدي إلىٰ أفضل شاهد علىٰ «هجرة الائتمان»، وهو **خروج** المهاجرين عن **أملاكهم** في مكة المكرمة؛ كما يهتدي إلىٰ أسوإ شاهد علىٰ «هجرة التملك»، وهو الخروج إلىٰ مِلك البُضع[1] أو ملك المال؛ وحتىٰ إذا لم يَهتد إلىٰ تصوُّرهما، يبقىٰ أنه واع بالحاجة إلىٰ إيجاد شاهدين متقابلين لهذا «اللب»، وهذا يعني أن «اللب» يُنبِّه إلىٰ وجود هذين الشاهدين علىٰ الأقل، فلا يضر مضمونَ الحديث كما يضره الجزء المكوَّن من اللب والفرع الثاني، لأنه يكون مجرد اختصار للحديث بطريق الإضمار، لا بطريق البتر كما في الرواية التي افتتح بها البخاري كتابه.

---

(١) إشارة إلىٰ من لقّب باسم «مهاجر أم قيس».

الثاني، **الجزء المكوَّن من اللب والفرع الأول**؛ لما كان هذا الجزء يشتمل علىٰ الفرع الأول، تضمَّن، بالضرورة، القصد بمعنىٰ «التقرب» -أي «النية»- بحيث يكون هذا الفرع بمثابة الشاهد الأمثل للب باعتباره حكما شرعيا؛ وليس هذا فحسب، بل إن هذا الفرع الأول يستلزم المفهوم المخالف لمنطوقه، وهو: «من لم تكن هجرته إلىٰ الله ورسوله، لم تكن هجرته إلىٰ الله ورسوله»؛ وفضْلُ هذا المفهوم المخالف أن كل الأعمال التي ليست تقرُّبات (أو قل قربات) تكون مندرجة فيه؛ وهذا يعني أن الفرع الثاني، بموجب مفهوم المخالفة، يصير متضمنا في الفرع الأول، بحيث يكون هذا الجزء اختصارا بطريق الاستلزام، لا بطريق الإسقاط، حتىٰ كأنه ليس اختصارا للفظ، وإنما هو **تكثيف** للمعنىٰ؛ وهذا ما ليس متاحا مع الجزء المكوَّن من اللب والفرع الثاني، إذ مفهوم المخالفة للفرع الثاني لا يستفاد منه بالضرورة أنه هاجر تقرُّبا، بل قد يستفاد منه أنه لم يهاجر قط، فيكون إيراد هذا الفرع دون الأول بترا صريحا للحديث.

والثالث، **الجزء المكوَّن من القسم الأول من «اللب»** - أي «إنما الأعمال بالنيات»؛ واضح أن صورته صورة قانون ضابط لمضمون العمل، باطنا؛ لذلك، تلقَّفَه الفقهاء، واعتبروه، بصيغة «الأعمال بالنيات»، قاعدة فقهية جوهرية؛ ولا يخفىٰ أن حكم «القاعدة» **حكم وجوب**، حتىٰ ولو قعَّدت لِما ليس بواجب، نظرا لإفادتها معنىٰ «التسديد لأمر من الأمور»؛ وما كان بهذا الوصف، لا يُشترط فيه أن يَعرض الحالات التي تنطبق عليه، لأنه يكون مفتوحا علىٰ عدد لا متناه من هذه الحالات، بل يُترك للمتلقي أن يتخير من الحالات ما يراه شاهدا مقبولا له أو شاهدا غير مقبول له؛

وعموم هذه القاعدة بالِغٌ غايته، إذ يجعلها تنطبق في المقام الذي وردت فيه، لا علىٰ الحالات المذكورة في الفرعين: الأول والثاني، فقط، بل تنطبق، أيضا، علىٰ الرسول ﷺ ذاته؛ فهو خير المهاجرين، إذ هاجر إلىٰ ربه، وهاجر كذلك **إلىٰ نفسه، مبلِّغًا شريعة ربه**، فتكون حقيقة هجرته إلىٰ نفسه أنها هجرة إلىٰ ربه بالكلية.

د. أن تأويل «النية» بمعنىٰ «التقرب» يستجيب للقاعدة الأصولية التي تقضي بترجيح الجانب الشرعي علىٰ الجانب غير الشرعي متىٰ توارد الجانبان علىٰ أمر من الأمور ما لم يوجد مانع، مقاما كان أو سياقا أو دليلا أو غيره؛ ولما دار «حديث نية الهجرة» بين أن يكون معناه «الإخبار» عن منزلة النية من العمل وأن يكون معناه «الإرشاد» (أو قل «الحكم») إلىٰ التزام النية في العمل، كان حمْله علىٰ معنىٰ «الإرشاد» أوْلىٰ؛ فالأصل أن ما كان ألزَم للشيء، كان أولىٰ بالتقديم؛ و«الإرشاد» (أو «الحكم») ألزم لخطاب الشرع من مجرد «الإخبار».

٢. خصائص الإخلاص

لا خلاف في أن «الإخلاص» ظل يرتبط، في الأذهان، بـ «النية» ارتباطا وثيقا، بل أُضيف «الإخلاص» إلىٰ «النية»، علىٰ أساس أن «الإخلاص في العمل» إنما يكون تابعا لـ «الإخلاص في نية العمل»، فأُطلق لفظ «النية» أحيانا، وأريد به: «**إخلاص النية**»؛ ولم يَفُت بعض المقاصديين التعرض لـ «الإخلاص»، تكملةً لكلامهم في «النية»؛ فالغزالي يُبرز العلاقة بين الطرفين في قوله: «الإخلاص وضده [أي الإشراك] يتواردان علىٰ القلب، فمحله القلب، وإنما

يكون ذلك في القصود والنيات»[1]؛ أما ابن تيمية، فيربط بين «صلاح العمل» و«إخلاص النية»، قائلا: «أصل العمل الصالح هو إخلاص العبد لله في نيته»[2]؛ ولما كان «الإخلاص» مضافا إلىٰ «النية»، فقد اعتُبر محلُّه هو عين محلها، وهو «القلب»؛ وقد تبيَّن أن «القلب» الذي هو محل «النية» إنما هو «الماهية الباطنة»؛ فيلزم أن محل «الإخلاص» هو، كذلك، «الماهية الباطنة»، بحيث يشترك مع «النية» في هذه الماهية؛ وحينها نسأل هل يشتركان فيها بنفس القدر أو لكل منهما قدره الذي يخصه؟

١,٢. الإخلاص والسر

حقا، الإخلاص أمر باطن كما أن النية أمر باطن، غير أن «الإخلاص» ليس عملا باطنيا مستقلا عن النية كما يستقل عنها «الصبر» الذي هو أيضا عمل باطني، بل يقترن بالنية اقتران الشرط بالمشروط، فلا نية بلا إخلاص كما لا عمل بلا نية، بحيث يمكن أن نُقدِّر محذوفات مضافة، فنقول: «لا اعتبار للنية بلا إخلاص» أو «لا صحة للنية بلا إخلاص» أو «لا كمال للنية بلا إخلاص» أو «لا ثواب للنية بلا إخلاص»، بل يمكن، بناءً علىٰ هذه العلاقة الشرطية أن نضع قواعد للإخلاص تضاهي قواعد النية نحو «صلاح النية وفسادها بحسب الإخلاص»، «لا عبادة إلا بالإخلاص»، «رفضُ الإخلاص يُبطل العبادة»، «لا يصحُّ الإخلاص مع التردد»، «الإخلاص تابع للعلم»، «الإخلاص معتبر في جميع أجزاء العبادة».

---

(١) **الإحياء**، مج٢، ج٥، ص١٨٣.

(٢) **مجموعة الفتاوىٰ**، مج٩، ج١٨، ص٤٣٠.

إذا كانت نسبة الإخلاص إلىٰ النية كنسبة النية إلىٰ العمل، لزم أن تكون نسبة **باطن** الإخلاص إلىٰ **باطن** النية كنسبة **باطن** النية إلىٰ **ظاهر** العمل؛ وإذا صح هذا، صح معه أن **باطن** النية بالإضافة إلىٰ **باطن** الإخلاص هو بمثابة **ظاهر** العمل بالإضافة إلىٰ باطن النية؛ وهذا يعني أمران: **أحدهما**، أن النية تنزل من الإخلاص منزلة الظاهر من الباطن؛ و«الإخلاص»، في المقابل، ينزل من «النية» منزلة الباطن من الظاهر؛ أو قل **النية ظاهر الإخلاص والإخلاص باطن النية**؛ **والثاني**، أن الباطن ليس وصفا مطلقا، وإنما هو مراتب كل مرتبة تُعتبر باطنا لِما دونها من الرتب لمزيد رقَّتها وظاهرا لِما فوقها من الرتب لنقصان هذه الرقة، حتىٰ ولو تَسمَّت هذه المراتب جميعها، علىٰ عظم التفاوت بينها، بواطن، إلا أن بعضها يعتبر بواطن لبعض، بحيث يكون منها الباطن من الدرجة الأولىٰ، ثم الباطن من الدرجة الثاني، وهو: «باطن الباطن»، ثم الباطن من الدرجة الثالثة، وهو: «باطن باطن الباطن»، وهكذا دواليك؛ فكذلك الأمر بالنسبة لعلاقة «النية» بـ «الإخلاص»؛ فـ «النية» باطن من الدرجة الأولىٰ؛ و«الإخلاص» باطن من الدرجة الثانية، أي باطن الباطن؛ و«الإخلاص في الإخلاص» أو قل «إخلاص الإخلاص» باطن من الدرجة الثالثة، أي باطنُ باطِن الباطن؛ وعليه، فإذا كانت النية محلها الماهية الباطنة، فإن الإخلاص محله ماهية باطنة ألطف أو أرق منها، فلنسمها «**الماهية الأبطن**».

ولما كان «الإخلاص» بهذه الدرجة من رقة الباطن، أي كان ماهية أبطن، فقد خصَّه العلماء بأوصاف تسمو علىٰ ما وصفوا به «النية»؛ فقد يحصل القصد في العمل، ولا يحصل معه الإخلاص المناسب له؛ لذلك، قال بعضهم: «**الإخلاص أمر زائد علىٰ النية،**

لا يحصل بدونها، ولكنها تحصل بدونه»[1]، فواضح أن المراد بـ «النية»، في هذا القول، هو مجرد القصد إلىٰ الشيء أو قل، باصطلاحنا، مجرد «التوجه»، وإلا صح العكس، وهو أن النية، كما سبق، لا تحصل بدون إخلاص؛ فحينها، يكون المراد بـ «النية» هو «خصوص التقرب»، لا «عموم التوجه»؛ ونذكر من أوصاف الإخلاص وصفين: **أحدهما**، أن الإخلاص بلغ غاية الرقة، بحيث لا يطَّلع عليه أحد، كأن «النية»، بالإضافة إليه، تقبل الاطلاع عليها ولو أنها باطنٌ مِثْله؛ **والآخر**، أن الإخلاص علاقة بين العبد والخالق بلغت غاية القرب، بحيث لا تتخللها آثار الخلْق، كأن النية، بالإضافة إليه، تقبل أن تتخللها هذه الآثار الحاجِبة ولو أنها تقرُّب مِثْله؛ وقد عبر العلماء عن الحقيقة التي تجمع بين «القرب» و«الرقة» بلفظ «السر»، فقالوا الإخلاص **سِرٌّ**[2]؛ **فالسر إذن إنما هو باطن الباطن** أو هو **الماهية الأبطن المودعة في صدر الإنسان**؛ وعليه، فالنية سرّها الإخلاص كما أن العمل روحه النية؛ فالسر بالنسبة للنية كالروح بالنسبة للعمل وكالقلب بالنسبة للعزم؛ فكما أن المراد بوجود النية في باطن الإنسان هو أنها موجودة في روحه، فكذلك المراد

---

(١) الحسيني، **نهاية الإحكام في بيان ما للنية من أحكام**، ص١١٩.

(٢) قال الجنيد: «الإخلاص سر بين الله وبين العبد، لا يعلمه ملك فيكتبه، ولا شيطان فيفسده، ولا هوىٰ فيميله»، القشيري، **الرسالة**؛ الأصل في هذا القول الحديث القدسي: «سألت جبريل عن الإخلاص ما هو فقال سألت عنه رب العزة فقال الإخلاص سر من أسراري أودعته قلب من أحببت من عبادي»؛ ضعف هذا الحديث لا يقدح في كون الإخلاص وُصف بالسر، وهو المراد.

بوجود الإخلاص في باطن باطن الإنسان هو أنه موجود في **سريرته** أو قل **سرِّه**، بحيث **يكون سرّ الإخلاص من سرّ الإنسان**.

والآن يتضح أن «السر» هي رتبة الذات التي تناسب «الإخلاص»؛ ولما كانت الذات، كما تقدم، قد تتماهىٰ مع رتبتها، بحيث تغدو الرتبة مظهرا من مظاهرها، جاز أن تُحدَّد بها، فيقال: «**ذات الإنسان هي سره**» أو يقال: «**سر الإنسان هي ذاته**»؛ ولئن كانت «الروح» و«السر» كلاهما مرتبة أو مظهر وجودي للذات، يبقىٰ أن رُتبة «السر» تعلو علىٰ رُتبة «الروح» علوَّ رتبة «الإخلاص» علىٰ رتبة «النية»؛ فلنفصِّل الآن الوجوه الائتمانية التي يفضُل «الإخلاص» بها «النية».

٢,٢. الإخلاص والاستيقان

كما أن «العقل» الذي هو فعل «القلب» يقصُر عن إدراك «ماهية الروح»، فكذلك «الاستبصار» الذي هو فعل «الروح» يقصر عن إدراك «ماهية السر»، إذ «السر» هو باطن «الروح»؛ وفي هذا، دلالة علىٰ أن رتبة «السر» تعلو علىٰ رتبة «الروح»، بحيث يَقدر «السر» علىٰ تحصيل **اليقين** بـ «الروح»، ولا تقدر علىٰ تحصيل **اليقين** به، فيكون الإدراك بـ «السر» **ألطف** أو **أرق** من الإدراك بـ «الروح»؛ ولما كان الإدراك بـ «السر» يَطلب اليقين حيث لا يطلبه الإدراك بـ «الروح»، احتيج إلىٰ وضع مصطلح «الاستيقان» للدلالة علىٰ الإدراك بـ «السر» في مقابل «الاستبصار» الذي يدل علىٰ الإدراك بـ «الروح»؛ فإذا كانت الروح تستبصر المعاني المنطوية في صالح الأعمال، فإن السر يستيقن **بتجلي الصفات الإلهية** في هذه المعاني الروحية إيقان من يرىٰ الشيء رأي العين؛ فقد سبق أن المعاني والقيم إنما هي آثار للأسماء

الحسنىٰ تحفظها الفطرة، فيكون **سر** الإنسان متجها، أصلا، إلىٰ **صفات الكمال** التي تدل عليها الأسماء، وليس إلىٰ مجرد الآثار التي أحدثتها في الفطرة شأن الروح؛ وعليه، فالإخلاص، بحكم صدوره من السر، فعل استيقاني ينفذ إلىٰ باطن باطن العمل، **شاهدا الصفات الإلهية** فيه، بينما النية، بحكم صدورها من الروح، فعل استبصاري لا ينفذ إلىٰ هذا الباطن الأبطن، إذ لا تشهد إلا **آثار** الصفات الإلهية فيه، وهي المعاني التي في طي الأعمال؛ وهكذا، فإن العلاقة الاستيقانية التي تربط «الإخلاص» بـ «النية» هي **علاقة سر**، بينما العلاقة الاستبصارية التي تربط «النية» بـ «العمل» هي **علاقة روح**؛ فـ «علاقة السر» أخص من «علاقة الروح».

٣,٢. الإخلاص ودوام الاجتهاد في حفظ الائتمان

استنادا إلىٰ ما سلف، يمكن أن نضع صيغة أوّلية لتعريف ائتماني لـ «الإخلاص»، وهي:

- **الإخلاص عبارة عن قصد السر إلىٰ الاجتهاد الدائم في حفظ الائتمان علىٰ العمل.**

نستخرج من هذا التعريف فائدتين:

إحداهما، أن الإخلاص ليس عملا يحصل في اللحظة كالنية، وإنما هو عمل **منبسط** في الزمان؛ وانبساطُه في الزمان لا يعني استغراقه المدة التي يُؤتىٰ فيها بظاهر العمل، بل يتعدىٰ زمن هذا الظاهر، بحيث لو فُرغ من العمل، لا يلزم أنه يُفرَغ من إمكانات الإخلاص في آثاره، بل لا يلزم أنه لو أُتي به مرة أخرىٰ، لا يكون أحوج إلىٰ مزيد الإخلاص فيه، أداء وآثارا، حتىٰ كأنه ليس هو

العمل نفسه الذي أُتي بها أول مرة؛ ومفاد هذا أن الإخلاص عمل ليست له نهاية يقف عندها أو، بإيجاز، **الإخلاص عمل لامتناه**.

وهذا اللاتناهي يجعل الإخلاص يتمتع بـ «خاصية الانعكاس»، أي يقبل أن يُضاف إلىٰ نفسه كما في قولنا: «إخلاص الإخلاص»؛ والمراد أن ما كان يُعدُّ إخلاصا في العمل قد يتبين، بعد حين، أن شائبة من شوائب الإشراك الخفي تدخل عليه، فيُحتاج إلىٰ إخلاص من فوقه يدفع عنه هذه الشائبة؛ وهذا الإخلاص الثاني بدوره قد يعتريه شوب غير الشوب الذي اعترىٰ الإخلاص الأول، وهكذا دواليك؛ والحقيقة أنه لا عمل يصفو بالكلية، بل **لا إخلاص يصفو بالكلية**، لأن المقصود به هو المعبود الذي لا تتناهي كمالاته تعالىٰ، ولا إخلاص، مهما رقّ وارتقىٰ، جدير بأن يستحق قربَه، سبحانه، إلا أن يتولاه، فيجعله إخلاصا **مخلَصا**[1].

والثانية، أن حفظ الائتمان علىٰ العمل الذي يقوم به الإخلاص يتحد فيه «الحفظ الوجودي» مع «الحفظ العدمي»، إذ كل دفع للشوب يجلب مزيد الإخلاص، وكل جلب للإخلاص يدفع مزيد الشوب؛ فهذا الحفظ يتمثل في تجريد نية العمل عن شوائب التملك التي تدخل عليه، حظوظا أو أغراضا او أعواضا؛ إذ كلما تحقق الإخلاص في نية العمل، تجلىٰ المكلف بالتجرد من عمله، ناسبا إياه إلىٰ المعمول له، سبحانه؛ بيد أن التحقق بالإخلاص ليس رتبة واحدة، وإنما مراتب؛ لهذا، فعلىٰ قدر الإخلاص في النية، يكون التجرد من التعلق بالعمل، فإن زاد الأول زاد الثاني، وإن نقص

---

(١) تدبر الآيات القرآنية التي ورد فيها لفظ «المخلَصين» (بفتح اللام): ٤٠، ٧٤، ١٢٨، ١٦٠، ١٦٩ من سورة **الصافات**.

نقص؛ وقد سبقت الإشارة إلىٰ أن المكلف ليس بمقدوره أن يبلغ غاية الإخلاص في النية، وبالتالي غاية التجرد من التعلق بالعمل، نظرا لأن المعمول له تعالىٰ لا متناهي الكمالات، فلا يلبق بمقامه إلا ما أخلَصه هو سبحانه؛ وهكذا، يتمثل هذا الحفظ في تجاوز الإخلاص لنفسه علىٰ الدوام؛ ويحصل ذلك بتجاوز صور العمل الخالصة إلىٰ صور أخلص منها، علىٰ اعتبار أن صور الإخلاص المتجاوزة ظلت تنطوي علىٰ أقدار من التملك تضر بنية العمل؛ فيتبين أن شوائب التملك، مهما صُفّيت من نية العمل، يُمكن أن تَرِد عليها من الطريق الذي صُفِّيت به، فيُحتاج إلىٰ مواصلة التصفية بغير انقطاع.

٤,٢. الإخلاص والتأسيس

لقد ثبت أن «الإخلاص» عبارة عن باطن مضاف إلىٰ نفسه، أي باطن الباطن، وأن محله «السر» الذي هو أسمىٰ رتبة من رُتب الذات في نطاق القصد الشعوري؛ وثبت أيضا أن الإخلاص شرط في نية التقرب، لأن التقرب بالعمل لا يحصل إلا بالإخلاص فيه لله، وأن هذا الإخلاص ليس له منتهىٰ يقف عنده، لأنه فوق كل إخلاص إخلاص؛ وثبت أخيرا أن الإخلاص إنما هو، علىٰ وجه الإجمال، قصد السر إلىٰ التجرد من إرادة التملُّك، أو، علىٰ وجه التفصيل، إنما هو قصد السر إلىٰ دوام التحقق بالائتمان علىٰ أمور ثلاثة: أحدهما **الائتمان علىٰ العمل**، بحيث لا يُضيفه العامل مطلقا إلىٰ نفسه، وإنما يُضيفه دائما إلىٰ ربه؛ والثاني، **الائتمان علىٰ نية التقرب به نفسِها**، فلا يَنسُبها أبدا إلىٰ نفسه؛ والثالث، **دوام التحقق بالائتمان**

علىٰ الإخلاص في هذه النية نفسِه، فلا ينسُبه إلا إلىٰ ربّه، مهما تقلَّب في مراتبه.

وعلىٰ هذا، يمكن أن نزيد التعريف الائتماني للإخلاص تدقيقا، فنقول:

- **الإخلاص عبارة عن قصد السر إلىٰ ترك التملك بدوام حفظ الائتمان علىٰ العمل والنيةِ وإخلاصِ النية**[1]

بناء علىٰ هذا التعريف الائتماني، يتبين أن الإخلاص يتميز بخاصيتين تجعلان منه قصدا مؤسِّسا لغيره من أنواع القصد الشعوري، وهما «الأصلية» (أو «الأسبقية») و«اللانهائية» (أو «اللاتناهي»).

أ. **أصلية الإخلاص**؛ معلوم أن الإخلاص يضادُّ الإشراك، وأول صورة اتخذها الإشراك هو **إغواء** الشيطان للإنسان؛ وقد تقدم أن الإغواء تجلىٰ **بإنساء** الإنسان واجب الائتمان، وأن هذا النسيان تجلىٰ عنده بطلب التملك، بحيث تكون **الغَواية عبارة عن قصد النفس إلىٰ ترك الائتمان بدوام الطلب للتملك**؛ من هنا، يتبين أن

---

(١) لا يُظنُّ أن هذا التعريف يُخلّ بشرط عدم إيراد الطرف المعرَّف (بفتح الراء المشدَّدة) في الطرف المعرِّف (بكسر الراء المشدَّدة)، ذلك أن «الإخلاص» يضاف إلىٰ نفسه، بحيث تكون رتبة الإخلاص المضاف أعلىٰ من رتبة الإخلاص المضاف إليه، فـ«إخلاص الإخلاص» غير «الإخلاص»؛ وهكذا، فإن «الإخلاص» في الطرف المعرَّف يتضمن إمكان إضافته إلىٰ نفسه بغير انقطاع نحو «إخلاص الإخلاص» و«إخلاص إخلاص الإخلاص»، فإذن لا إخلال في هذا التعريف بورود لفظ «إخلاص النية» في الطرف المعرِّف.

إخلاص الإنسان يُضادُّ إغواء الشيطان؛ فما يدوم علىٰ طلبه الإغواءُ يتركه الإخلاص، وما يدوم علىٰ حفظه الإخلاص يتركه الإغواء؛ أو، بعبارة أخرىٰ، ما ينساه الإغواء يتذكره الإخلاص، وما يتذكره الإغواء ينساه الإخلاص؛ فلا يدفع الإغواء إلا الإخلاص.

ولمّا كان الإغواء الأصل الأول الذي تفرع عليه طلب التملك، لزم أن يكون الإخلاص هو **الأصل الأول** الذي يتفرع عليه حفظ الائتمان؛ ثم لما كان العزم هو، كما تقرر، قصد القلب إلىٰ حفظ الائتمان من الجانب العدمي، لزم أن يتفرع علىٰ هذا الأصل الائتماني الأول الذي هو الإخلاص؛ والشاهد أن العزم يحتاج إلىٰ الإخلاص احتياجه إلىٰ التصدي لأسباب الإغراء الشيطاني؛ فالإخلاص في العزم كالإخلاص في النية، وكما يقال: «إخلاص النية»، ينبغي أن يقال: «إخلاص العزم»؛ فيتبين أن **العزم يتأسَّس علىٰ الإخلاص**؛ ثم لما كانت النية هي حفظ الروح للائتمان من الجانب الوجودي، لزم أن يكون الإخلاص هو الأصل الائتماني الأول الذي تتفرع عليه؛ وما عبارة «إخلاص النية» إلا تذكير بهذا الأصل الائتماني الأول؛ **فالنية تتأسس علىٰ الإخلاص تأسُّس العزم عليه**.

ب. **لا نهائية الإخلاص**؛ لقد اتضح أن «الإخلاص» عمل متصل غير منقطع، أيا كان متعلَّقه؛ ذلك أن الإخلاص هو قصد التقرب إلىٰ المعبود اللامتناهي؛ ولما كان اللامتناهي، من حيث هو كذلك، لا يُدرَك، وإلا كان متناهيا، تطلَّب هذا التقرب إخلاصا لا متناهيا مِثله؛ وما كان المتقرِّب ليخرج من إخلاص إلىٰ إخلاص من فوقه علىٰ الدوام لولا أن **سره** مشدود إلىٰ ربه، ناظرا **بسره** إلىٰ

نظر ربه إليه، وهذا النظر بالسر إلىٰ النظر الإلهي هو الذي أُطلِق عليه لفظ «الإحسان»[1]؛ فيلزم أن «الإخلاص» متفرع من «الإحسان»، **فكل مخلص محسن**؛ والعكس أيضا صحيح، ما كان سر المتقرب لينشدَّ إلىٰ ربه، ناظرا إلىٰ نظره إليه، لولا أنه يخرج من إخلاص إلىٰ إخلاص من فوقه علىٰ الدوام؛ فيلزم أن «الإحسان» متفرع من «الإخلاص»، **فكل محسن مخلص**.

لقد التفت بعض المقاصديين إلىٰ العلاقة بين «الإخلاص» و«الإحسان»، نذكر منهم تقي الدين ابن تيمية وعز الدين بن عبد السلام؛ فهذا ابن تيمية يُعرِّف «العروة الوثقىٰ» بكونها إخلاصا وإحسانا، فيقول: «إن إسلام الوجه لله يتضمن إخلاص العمل لله، والإحسان هو إحسان العمل لله، وهو فعل ما أمر به [...]؛ فإذا أخلص العبد دينه لله وأحسن العمل له، كان ممن أسلم وجهه لله، وهو محسن»[2]؛ وواضح أن العلاقة التي يقيمها ابن تيمية بين الإخلاص والإحسان ليست علاقة تداخل بينهما، ولا، بالأحرىٰ، علاقة تكافؤ، وإنما علاقة **تضامّ**، إذ يدخلان معا بالسوية في حد «العروة الوثقىٰ»؛ فلا تكون العروة الوثقىٰ بالإخلاص وحده، ولا بالإحسان وحده؛ هذا بالإضافة إلىٰ أن ابن تيمية استعمل لفظ «الإحسان» في معناه الأعم، وهو «الإتقان»[3] في مقابل «الإساءة»[4]؛ وهذا المعنىٰ يُستعمل، في الغالب، في الأمور الظاهرة

---

(١) كما جاء في حديث جبريل: «الإحسان أن تعبد الله كانك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك».

(٢) **مجموعة الفتاوىٰ**، مج٩، ج١٨، ص٤٣٣.

(٣) الحديث النبوي: «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه».

(٤) **مجموعة الفتاوىٰ**، مج٩، ج١٨، ص٤٣٣.

أو المحسوسة[1]، فيدل على أن ابن تيمية قد أراد أن يجمع، في تعريف «إسلام الوجه لله»، بين الأمرين: «القيام **بظاهر** العمل»، أي أشكاله الخارجية التي تأتي بها الجوارح، و«التحقق **بباطن العمل**»، أي معانيه الداخلية التي تقوم بالقلب؛ فأفرد للأول اسم «الإحسان»، وللثاني اسم «الإخلاص»، بحيث تكون علاقة الأول بالثاني عبارة عن علاقة الظاهر بالباطن؛ وهذا غير مسلَّم من وجهين:

أحدهما، أن لفظ «الإحسان»، كما جاء في بيان الرسول ﷺ لحقيقة الدين في حديث جبريل عليه السلام لا يفيد مطلقا ظاهر الدين، ولا حتىٰ عموم باطنه، وإنما أعلىٰ رتبة من رُتب الباطن، وهي «التحقق برؤية الله في العمل»؛ **والثاني**، أن «الإحسان»، في القرآن، أعلىٰ رتبة من «العدل»[2]، وذلك أن المحسن، علىٰ خلاف العدل، ينزع إلىٰ التغاضي عن حقوقه، فضلا عن حظوظه، أي أن المحسن **ينزع إلىٰ ترك التملك**، لابتغائه وجه الله؛ والنزوعُ إلىٰ الخروج عن التملك أو إلىٰ التجرد هو، علىٰ التعيين، مقتضىٰ «الإخلاص»، فينتج أن «الإحسان» متداخل مع «الإخلاص» من حيث إفادة المعنيين: «الباطن» و«التجرد».

وأما ابن عبد السلام، فيُدرج «الإحسان» في «الإخلاص»، باعتبار «الإحسان» أعلىٰ مراتب «الإخلاص»، إذ يقول: «الإخلاص أن يفعل المكلف الطاعة خالصة لله وحده، لا يريد بها تعظيما من

---

(١) الحديث النبوي: «إن اللهَ كَتَبَ الإِحْسَانَ عَلَىٰ كُل شَيءٍ فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذبْحَة وَلْيُحِد أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ ولْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ».

(٢) ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، الآية ٩٠، سورة **النحل**.

الناس، ولا توقيرا، ولا جلب نفع دنيوي، ولا دفع ضرر دنيوي؛ وله رتب منها: أن يفعلها خوفا من عذاب الله؛ أن يفعلها رجاء لثواب الله؛ أن يفعلها حياء من الله؛ أن يفعلها حبا لله؛ أن يفعلها تعظيما لله ومهابة وانقيادا وإجابة، ولا يخطر له غرض من الأغراض، بل **يعبد مولاه كأنه يراه، وإذا رآه غابت عنه الأكوان كلها، وانقطعت الأغراض بأسرها**»[1]؛ فبيَّنَ أن العلاقة التي يقيمها ابن عبد السلام بين الإحسان (أي «أن يعبد مولاه كأنه يراه») والإخلاص هي علاقة تضمّن دقيق، إذ الإحسان يَدخُل في ضِمْن الإخلاص، ولا يَدخل الإخلاص في ضمن الإحسان[2]؛ وبيَّنَ أيضا أن الإخلاص عنده هو عبارة عن التجرد من الحظوظ الدنيوية؛ أما التعلق بالحظوظ الأخروية، كـ«الخوف من العذاب» و«الرجاء للثواب»، فلا يعتبرها قادحة في الإخلاص، بل يعدّها جزءا منه؛ ويبدو أن رأي ابن عبد السلام في هذه العلاقة بين الإخلاص والإحسان يُخلّ بشرط الاتساق من جهتين:

إحداهما، أن استثناء الحظوظ الأخروية من شوائب الإخلاص يتعارض مع التعريف الذي وضعه له، وهو: «الإخلاص أن يفعل المكلف الطاعة **خالصة لله وحده**»، لأن الحظوظ الأخروية، ولو أنها لا تخالف إرادة الله، شوبٌ يدخل علىٰ الطاعة، فيرفع عنها وصف الخلوص لله وحده؛ أما إذا أثبتنا هذا الخلوص للطاعة بصرف هذه الحظوظ، وإن كانت مشروعة، فحينها، يصير الإخلاص متضمَّنا في الإحسان، إذ الإحسان ليس إلا كمال هذا الخلوص.

---

(١) **القواعد الكبرىٰ**، ج١، ص٢٠٥.

(٢) أي أن الإحسان أخصّ والإخلاص أعمّ.

والجهة الثانية، أن بيانه لمعنىٰ «أن يعبد مولاه كأنه يراه» يتعارض مع أمرين: **أحدهما**، قوله باستثناء الحظوظ الأخروية، إذ يصف هذه الرؤية بكونها تمحو الأكوان كلها وتقطع الأغراض بأسرها؛ والحال أن الحظوظ الأخروية عبارة عن أغراض مَثلها مثل الحظوظ الدنيوية، فيجب أن تُقطع هي كذلك؛ **والأمر الآخر**، تأويله لـ «رؤية العابد لله كأنه يراه»، بمعنىٰ «**تقدير** النظر إلىٰ الحق»، إذ يقول في نفس السياق: «فأمْر العابد أن يعبد الله كأنه يراه، فإن لم يقدِر علىٰ **تقدير** نظره إلىٰ الله، **فليقدّر** أن الله ناظر إليه ومطلّع عليه»[1]؛ الواقع أن هذا التقدير الذهني لا يجعل مطلقا الأكوان تنمحي ولا الأغراض تنقطع، حتىٰ ولو كان تقدير النظر إلىٰ الله، بل، علىٰ العكس، قد يُثبت هذه الأكوان ويبعث هذه الأغراض، لأنه فعل من أفعال العقل المجرد؛ أما تقدير نظر الله، فهو من المعلوم من الدين بالضرورة، فلا يُحتاج فيه إلىٰ إخلاص معين؛ والصواب أن «رؤية الحق» ليست تقديرا ذهنيا وإنما هي **تحقيق شعوري صريح**، ذلك أن المخلِص، وقد طوىٰ عقبات تلو عقبات في نفسه، يرىٰ **بسِرِّه** ربَّه؛ ورؤيةُ السر للرب سبحانه إنما هي **غاية الإيقان بحضور الرب فيه**، كما يوقن الرائي، في العالم المرئي، بحضور مرئيه لِبصره، فلنسم عبادة الله البالغة درجة النظر إليه باسم «**عبادة عين اليقين**».

فيتبين أن الإحسان والإخلاص متلازمان، فلا إحسان بغير إخلاص، ولا إخلاص بغير إحسان، بحيث يصح أن نضيف أحدهما إلىٰ الآخر، فنقول: «إحسان الإخلاص»، والمراد إتيان العمل،

---

(١) **القواعد الكبرىٰ**، ج١، ص٢٠٥.

ظاهرا كان أو باطنا، علىٰ مقتضىٰ الائتمان، أي بنسبته إلىٰ الله تعالىٰ، حدثا وأثرا، لا إلىٰ الذات؛ كما نقول: «إخلاص الإحسان»، والمراد التحقق بالائتمان علىٰ ما أُتِي من العمل، ظاهرا أو باطنا؛ فالإحسان متعلق بالإتيان والإخلاص متعلق بالائتمان؛ وهاهنا، لا إتيان بغير ائتمان[1] كما لا ائتمان بغير إتيان؛ وعليه، فحيثما وُجد الإخلاص، فثمة إحسان؛ وعلىٰ العكس، فحيثما وُجد الإحسان، فثمة إخلاص؛ لذلك، جاز أن يقال: «إحسان النية» كما يقال «إخلاص النية»، وأن يقال: «إحسان العزم» كما يقال: «إخلاص العزم»، بل أن يقال، بوجه عام: «إحسان القصد» كما يقال: «إخلاص القصد»؛ بل، أبعد من ذلك، إن هذا القانون يجري علىٰ الإخلاص والإحسان نفسهما؛ فيجوز أن يقال: «إخلاص الإحسان»، إذ الإخلاص ائتمان ولا إحسان بغير ائتمان، كما يجور أن يقال: «إحسان الإخلاص»، إذ الإحسان إتيان، ولا إخلاص بغير إتيان؛ وهكذا، فللإخلاص إحسانه كما للإحسان إخلاصه.

ورب معترض يقول: لو أخذنا بمعنىٰ «الإحسان» الوارد في حديث جبريل عليه السلام، أي «عبادة عين اليقين»، لتعذَّر وصف كل الأعمال به، إذ من الأعمال ما لا يمكن أن يدرك هذه الرتبة في التقرب إلىٰ الله؛ الجواب إن «**عبادة عين اليقين**» ليست رتبة واحدة، بل الأصل فيها أن تكون رتبا لامتناهية، لأن المعبود سبحانه لا متناه؛ وأدنىٰ رتبها «**الصدق في اتخاذ هيئات الإقبال والاستقبال الخارجية** التي توجبها رسوم العبادة وظواهرها»؛ فهذا الإقبال للجوارح والاستقبال بها إنما هو **تشبُّه** بهيئات **الإقبال والاستقبال**

---

(١) المراد بـ «الإتيان» هنا «الإتيان الإحساني».

الداخلية التي يوجبها إحسان العبادة وإخلاصها؛ أو بتعبير آخر، **التشبُّه بعبادة عين اليقين هو نزول برتبتها الأولىٰ**، وهذا التشبه درجات متعددة، لا درجة واحدة؛ والتشبه بهذه العبادة الخاصة إنما هو طريق إلىٰ التحقق بهذه العبادة، والتحقق بها، هو الآخر، درجات، لكنها درجات ليست لها نهاية تقف عندها؛ وبهذا، يتضح أن العمل الصالح المقصود، أيا كان، يكون محسنا ومخلصا بقدر معين، حتىٰ بصورته، متىٰ تشبَّه بعبادة عين اليقين.

نخلص من هذا إلىٰ أن الإخلاص والإحسان هما الأصل في الاعتقادات والعبادات ومراتبها جميعا، وهما معيار الحكم عليها، من حيث درجات التشبّه أو التحقق بـ «**عبادة عين اليقين**»، بحيث لا «إسلام» بغير إحسان أو بغير إخلاص، ولا «إيمان» بغير إحسان أو بغير إخلاص؛ وأين من هذا ما ذهب إليه بعضهم من أن الإحسان رتبة كمالية في الدين لا يختل بفقدها، لا إيمان ولا إسلام؛ ولعل نجم الدين الطوفي، في شرحه لحديث جبريل عليه السلام، كان أوعىٰ الفقهاء بنزول الإحسان منزلة **الشرط** في العبادة، إسلاما وإيمانا، فيحسن أن ننقل كلامه بتمامه، إذ يقول في كتاب **التعيين في شرح الأربعين**: «اعلم أن العبادة تكون إما بالقلب كالإيمان، وإما بالبدن كالإسلام؛ ولما كان الإحسان هو المراقبة في العبادة، كان الإحسان هو المراقبة والإخلاص في الإيمان والإسلام؛ فلا يُظهِر [الإنسانُ] الإيمانَ رياء أو خوفا، فيكون منافقا؛ ولا يُظهر أعمال الإسلام كالصلاة ونحوها لغير الله عز وجل، فيكون مرائيا مشركا، بل يرىٰ أن الله عز وجل معه مطَّلع عليه وأقرب إليه مما سواه، فلا يعبد إلا إياه ولا يراقب سواه؛ وعلىٰ هذا، **فالإحسان شرط في الإسلام والإيمان**

أو كالشرط فيهما، إذ بدون الإخلاص والمراقبة فيهما لا يقبلان لقوله ﷺ: إن الله ﷻ لا يقبل إلا ما كان خالصا لوجهه»[1].

٥,٢. الإخلاص والفقه

لقد اهتمّ الفقهاء بـ «النية» **لذاتها**، أحكاما وقواعد، بالغ الاهتمام، لكن أغلبهم لم يهتم بـ «الإخلاص» **لذاته**[2]، لا أحكاما ولا قواعد، ولو أنه صفة ملازمة لـ «النية» كما في عبارة «إخلاص النية»؛ والظاهر أن السبب الرئيس في ذلك هو أن تصوُّرهم لـ «الإخلاص» ظل، في مجمله، تصوّرا محدودا، إن لم يكن أحيانا تصوُّرا مشوَّشا؛ فلنوضح الآن بعض الجوانب لـ «محدودية» هذا التصور الفقهي للإخلاص.

معلوم أن لفظ «النية» ورد في السنة ولم يرِد في القرآن؛ واللفظ الذي ورَد في القرآن هو لفظ «الإخلاص» كما في الآيات التي تنص علىٰ «إخلاص الدين لله» نحو: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصۡلَحُواْ وَٱعۡتَصَمُواْ بِٱللَّهِ وَأَخۡلَصُواْ دِينَهُمۡ لِلَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ وَسَوۡفَ يُؤۡتِ ٱللَّهُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَجۡرًا عَظِيمٗا﴾[3]؛ ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾[4]؛ أو تنص علىٰ ﴿عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلۡمُخۡلَصِينَ﴾ كما في خمس آيات من سورة **الصافات**؛ وأيضا ذُكرت فيه ألفاظ وعبارات كثيرة أخرىٰ معانيها

---

(١) **التعيين في شرح الأربعين**، ص٦٢-٦٣.

(٢) لا يقال إن تناول الفقهاء للنية تضمن اهتماما بالإخلاص، لأنا نقول إن المراد ليس الاهتمام العرضي أو حتىٰ الضمني أو التبعي، وإنما الاهتمام المباشر والمستقل بالإخلاص، وسوف تتضح الأسباب الموجِبة لذاك.

(٣) سورة **النساء**، الآية ١٤٦.

(٤) سورة **البينة**، الآية ٥.

تطابق معنىٰ «الإخلاص» مثل عبارات «إسلام الوجه الله»[١] أو «إرادة وجه الله»[٢] أو ﴿ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ﴾[٣]، فضلا عن عبارة «عدم الإشراك بالعبادة» كما في الآية: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾[٤]؛ يترتب علىٰ هذا الاهتمام بـ «النية» دون «الإخلاص» أحد الأمرين: إما أن الفقهاء يحملون «النية» علىٰ معنىٰ «إخلاص النية»، وإما أنهم يحملون «الإخلاص» علىٰ معنىٰ زائد علىٰ معنىٰ «النية»[٥].

فإن كان **الأول**، فيتعين أن يكون مرادهم بـ «إخلاص النية» هو التوجه بالعبادة إلىٰ الله تعالىٰ؛ غير أن ما جاءوا به في هذا الباب من أحكام قليل بالمقارنة بما جاءوا به في باب التوجه عموما، أي «النية» بمعنىٰ «عموم القصد»، فضلا عن أنهم لم يأتوا علىٰ ذكر «الإخلاص» بلفظه في هذه الأحكام؛ ولا يخفىٰ أن في استغنائهم بـ «النية» عن «الإخلاص» مخالَفة صريحة لِما ثبت في القرآن، إذ استغنىٰ بذكر «الإخلاص» عن ذكر «النية»، فضلا عما في هذا الاستغناء من التقليل من قَدْر «الإخلاص».

ولا ينفع أن يقال إن «الإخلاص» وصف باطن، فأمرُه إلىٰ الله، وأن الفقه لا ينشغل إلا بالظاهر وحده؛ لأنا نقول إن النية هي

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ١١٢.

(٢) سورة **الروم**، الآية ٣٨.

(٣) سورة **البقرة**، الآية ٢٧٢.

(٤) سورة **الكهف**، الآية ١١٠.

(٥) قال العز بن عبد السلام: «الإخلاص إرادة زائدة علىٰ إرادة العبادة»، **مقاصد الرعاية**، ص٩٢.

كذلك أمر باطن، وعلىٰ الرغم من ذلك أولَاها الفقهاء عنايتهم، واضعين لها من القواعد ما يضاهي ما وضعوه لأي عمل ظاهر؛ كما لا يفيد أن يقال: إن الفقه قد يَستدل علىٰ وجود النية بظاهر العمل، فيكون، في ضبط هذا الظاهر، نوع من الضبط لها، لأنا نقول: مَثل الإخلاص كمثل النية، فهو، الآخر، يمكن الاستدلال علىٰ وجوده بالظاهر وضبطه بضبطه ولو بقدر من الأقدار؛ ومعلوم أن الشارع جعل أعمال الجوارح أدلة علىٰ أعمال القلوب، فيتعيَّن التماس المدلولات من أدلتها.

وإن كان **الأمر الثاني**، أي أن «الإخلاص» معنىٰ زائد علىٰ «النية»[1]، فقد تُحمَل هذه الزيادة علىٰ معنيين كلاهما يجعل «الإخلاص» خارج ماهية «النية»، بحيث قد لا يُلتفت إلىٰ تأثير «الإخلاص» في «النية»، أحدهما، أن **«الإخلاص» أخصّ من «النية»**؛ والآخر، أن **«الإخلاص» متمّم لـ «النية»**.

أما عن كون «الإخلاص أخص من النية»، فمعلوم أن الأعم لا يلزم منه الأخص، و«النية» أعم، فلا يلزم منها «الإخلاص»؛ فقد توجد النية ولا يوجد الإخلاص فيها أو قل توجد النية ولا يوجد «إخلاص النية»؛ وواضح أنه، في هذه الحالة، لا تكون النية التي اهتم بها الفقهاء هي «نية تقرب»، بل غاية ما تكون هي أنها «نية توجُّه»، إذ مجرد التوجه لا يشترط الإخلاص؛ والحال أن المطلوب

(١) قال الحسيني: «قال بعض المتأخرين الإخلاص أمر زائد علىٰ النية، لا يحصل بدونها، وقد تحصل بدونه؛ ونظر الفقهاء قاصر علىٰ النية وأحكامهم تجري عليها، وأما الإخلاص فأمره إلىٰ الله»، **الإحكام في بيان أحكام النية**، ص١١٩.

اعتبارُه، بالأساس، هو نية التقرّب المطلوبة في حفظ الائتمان على العمل؛ ولا نية بهذا الوصف من غير إخلاص، ولا عمل خالص بغير الخروج من إرادة تَملُّكه، حدثا أو أثرا.

ولا يقال: إن الفقه معنِيٌ بـ «نية التوجه» عنايته بـ «نية التقرب»، لأنا نقول: ليس الإشكال في هذه العناية في حد ذاتها، وإنما الإشكال في العلاقة بين النوعين من العناية، إذ الفقه يجعل «العناية بنية التقرب» تابعة لـ «العناية بنية التوجه»؛ ولما كان ينظر في نية التقرب بقانون نية التوجه، بات من المحتمل أن يذهب إلى الاكتفاء «**بتجويز**» الإخلاص في بعض الحالات على الأقل، بدل «**إيجابه**» كما هو مقرَّر في العقول؛ والصواب أن يُؤخذ بعكس هذه العلاقة، فتكون «العناية بنية التوجه» هي التي تتبع «العناية بنية التقرب»، بحيث يجوز أن يجري قانون التقرب على التوجه ولو في بعض الحالات، إذ كل النيات لا تخرج عن نظر الله تعالى، عبادية كانت الأعمال أو عادية، فيُحتاج إلى الإخلاص فيها؛ وعلى قدر مراقبة الإنسان للنظر الإلهي إلى نياته، يكون سعيه إلى أن يُخلص فيها.

وأما عن كون «الإخلاص متمِّم للنية»، فيلزم منه أن الإخلاص ليس وصفا ضروريا تفسُد «النية» بفقده، ولا وصفا حاجيا يشكُل أمر «النية» بتشوُّشه، وإنما هو **وصف كمالي**، أي لا يعدو أن يكون فضيلة من الفضائل أو مكرمة من المكارم تدل على إرادة تزيين النية كما تُزيِّن الثوب إزالةُ النجاسة منه، دون أن يؤثّر فقدان هذه الفضيلة ولا ضعفها في جوهر النية، ولا في صحة العمل؛ ولا يقال: إن «الإخلاص» موكول إلى أمانة المكلف، لأنا نقول: إن «الوكالة إلى الأمانة» يُلجأ إليها، لا عملا بمبدإ الائتمان، وإنما قصورا عن ضبط

ما يُنظر فيه، فلا تُعتبر، لأن الائتمان، بموجب الميثاق الإلهي، مطلوب فيما يمكن ضبطه وما لا يمكن ضبطه؛ فالأصل أن كل شيء موكول إلىٰ أمانة الإنسان، إلا أن الفقه لم يوكل إليها إلا ما عجَز عن ضبطه.

وهكذا، يتبين أن إهمال الفقهاء لـ «الإخلاص» بلغ إلىٰ حدّ اعتبار أن النية لا تتضرر بتركه ولا تضطرب بمزجه؛ وشبيه بهذا الإهمال إهمالهم لـ «الإحسان»، إذ إسلام المرء، بحسبهم، لا يتضرر بترك الإحسان، ولا إيمانه يتضرر بهذا الترك؛ فلا يلزم المكلف أن يعبد الله، متحققا بأنه يراه، ناهيك عن أن يتحقق بأنه هو يراه؛ فالفقه يقرّر أن هذه الرؤية الأخيرة مستحيل تحقُّقها؛ ويكفي المكلف، لجلب الصحة لإسلامه، أن يأتمر بما أُمِر به وينتهي عما نُهِي عنه؛ والواقع أن تجاهل «الإخلاص» كتجاهل «الإحسان» ناتج عن تصوّر ضيّق للفقه، إذ يحصره في مجرد قوانين ضابطة لظاهر التصرفات والمعاملات، **ناسيا بالكلية** ما توجبه هذه الأعمال والمعاملات من أخلاق وأوصاف لا تستقيم بدونها، بل ما توجبه من التقلب في مراتبها والترقي من جِلِّها إلىٰ دقِّها، طلبا لكمالها؛ فلولا الأخلاق، لبطلت الأعمال، فإنما الأعمال بالأخلاق، والنيات أوجب الأخلاق.

مما لا شك فيه أن الشاطبي يُعدّ أبرز الفقهاء بحثا وضبطا لحالات دخول الحظوظ علىٰ العمل بالمقاصد الشرعية، إذ أفرد، في كتاب **الموافقات**، لهذا الموضوع أربع مسائل من النوع الرابع من القصود، وهي: المسألة الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة.

فقد بنىٰ بحثه في الإخلاص علىٰ مسلَّمة أساسية، وهي أن **التجرد الكامل من الحظوظ متعذر**، معرّفا الإخلاص بكونه «اطراح الحظوظ»[1]؛ إذ يقول: «إن كون الإنسان يعمل لمجرد امتثال الأمر نادر جدا قليل إن وجد، والله، ﷻ، قد أمر الجميع بالإخلاص، والإخلاص البريء عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسير جدا لا يصل إليه إلا خواص الخواص، وذلك قليل، فيكون هذا المطلوب قريبا من تكليف ما لا يطاق، وهذا شديد»[2].

وعلىٰ وجه الإجمال، فإن الشاطبي يقرر أن مراعاة «المقاصد الأصلية»، وهي المصالح الضرورية المعتبرة في كل شريعة، أقرب إلىٰ التحقق بالإخلاص، وأقدر علىٰ تصيير التصرفات عبادات بعيدة عن إشراك الحظوظ؛ ويقسِّمها إلىٰ مقاصد كفائية ومقاصد عينية؛ إذ لا حظَّ في هذه المقاصد للمكلف باعتبار وصفها الضروري؛ إذ يكون، في التصرف علىٰ وفقها، مجرد مُمتثل لِما أُمِر به من حفظ دينه ونفسه وعقله وماله ونسله؛ فالعمل بـ «المقاصد الأصلية»، بحكم مطابقته لمقصود الشارع في إخراج المكلف عن أهواء نفسه، يكون بريئا من الحظ[3]؛ كما يقرر أن «المقاصد التابعة» التي هي خادمة للمقاصد الأصلية تراعي حظ المكلف من جهة ما جُبِل عليه من دواعي الشهوة والمتعة، بحيث تحمله هذه الدواعي الجبِلِّية علىٰ النهوض بالمقاصد الأصلية، فيكون عاملا بالحظ والامتثال معا؛ وهذا لا يعني أن طالب الحظ لا يخرج من الحظ، بل إنه قد يتخلص

---

(١) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، ص٢٠٢.

(٢) نفس المصدر، ج٢، ص٢١٦.

(٣) نفس المصدر، ج٢، ص١٩٦-١٩٧.

منه متىٰ اعتبَر الإذن الإلهي به أو تحرَّىٰ مجرد الامتثال للطلب؛ ونورد بعض الملاحظات علىٰ هذا التصور للإخلاص، وهي الآتية:

أ. إن أساس الفرق بين المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة عند الشاطبي هو تعلُّق الأولىٰ بالضروريات العامة وتعلق الثانية بالمنافع الخاصة؛ وقد نعترض علىٰ هذا الفرق من وجوه، **أحدها** أن المقاصد الأصلية، وإن كان لها وجود في الذهن بوصفها قيما كلية، ليس لها في ذاتها **وجود خارجي** مستقل؛ بل لا تنفك، في وجودها الخارجي، تحتاج إلىٰ المقاصد التابعة، إذ تقوم هذه الأخيرة منها مقام الوسائل إلىٰ تحقيقها؛ فلولا وجود المقاصد التابعة، ما وُجدت المقاصد الأصلية في الخارج؛ **الوجه الثاني**، أن الأمر الذي يصرف عن المقاصد الأصلية شبح الحظوظ ليس، كما ادعىٰ الشاطبي، وصفها الضروري، ولا حتىٰ صبغتها الأمرية، وإنما هو **إرادة المكلف الامتثال لها** من حيث هي أوامر إلهية، لا من حيث هي مصالح عامة يدخل في جملتها خاصُّ منافعه؛ **الوجه الثالث**، أن الإخلاص في المقاصد الأصلية لا يرجع، كما ادّعي، إلىٰ خلوّها من الحظوظ أو مما يستحق أن يكون كذلك، وإنما يرجع إلىٰ **قصد المكلف نسيانَ الحظوظ**؛ وهذا يعني أن إخلاص المقاصد الأصلية ليس من وجود إخلاصها، وإنما من وجود **القصد إلىٰ إخلاصها**؛ فيتبين أن ما يميز المقاصد الأصلية عن المقاصد التابعة ليس هو وجود الحظ أو عدمه، وإنما كونها تستلزم «**قصد الإخلاص**»، وإن عرَضت لها الحظوظ، في حين أن المقاصد التابعة تستلزم «**إخلاص القصد**»، كي تكون خادمة للمقاصد الأصلية.

ب. يدعي الشاطبي أن الحظوظ الأخروية والحظوظ الدنيوية المشروعة لا تقدح في الإخلاص؛ حسبُنا قوله العجيب: «**إن طلب الحظوظ** قد يكون **مبرَّءا من الحظوظ** متىٰ كان الباعث عليه أمر الشارع»[1]؛ فلا يخفىٰ وجه المفارَقة الذي ينطوي عليه هذا القول؛ وهذا الادعاء غير مسلم؛ ذلك أن الحظوظ ثمار الأعمال، وهذه الثمار عبارة عن تملُّكات، والتملك يضادُّ الإخلاص، لأن الإخلاص ائتمان علىٰ الأعمال، فلا ينبغي للمكلف أن ينسُبها إلىٰ نفسه، لا إتيانا ولا تأثيرا؛ وحتىٰ لا تقدح الحظوظ العاجلة في الإخلاص، يجب أن تَخرُج عن وصف الحظوظ إلىٰ وصف الأمانات الموكولة إلىٰ المكلف؛ أما الحظوظ الآجلة، فليس له طريق إلىٰ الائتمان عليها، لأن «ميثاق الاستئمان» تعلّق، أصلا، بالحظوظ الدنيوية وحدها؛ فلو ادعىٰ المكلف الحظوظ الأخروية، لكان قد ادعىٰ تملُّك ما لم يُسخَّر له ولم يؤتَمن عليه؛ وحينها، يكون ادعاؤه أقل تأدبا مع الشارع مما لو أنه ادعىٰ تملّك ما سُخِّر له وائتُمن عليه.

ج. يرىٰ الشاطبي أن مقصد التشريع هو جعل المكلف يتحقق بالعبدية لله[2]؛ غير أنه استعمل العبدية لله بمعنيين مختلفين، ورَدَ أحدهما في تعريفه قصد الشارع من وضع الشريعة، إذ يقول: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه،

---

(١) نفس المصدر، ج٢، ص٢٠١.

(٢) نستعمل لفظ «العبدية» بدل «العبودية»، لأن اسم المعنىٰ من «عبْد» هو العبدية، ثم لأن العبودية باتت تحمل في أذهان المعاصرين شحنة دلالية قدحية، إذ غلب استعمالها في معنىٰ مضاد، وهو العبودية لما سوىٰ الله، انظر كتاب **العمل الدين وتجديد العقل**.

حتىٰ يكون **عبدا لله اختيارا**، كما هو عبد الله اضطرارا»[1]؛ وورد المعنىٰ الثاني في بيانه لِما يمكن أن يفهمه المكلف من الأمر الإلهي، إذ يقول: [قد يفهم من الأمر] أنه **عبد** استعمله سيده في سخرة عبيده، فجعله وسيلة وسببا إلىٰ وصول حاجاتهم إليهم كيف شاء [...]، فهو **عامل بمحض العبدية، مسقط لحظه فيها**، فكأن السيد هو القائم له بحظه»[2]؛ وهذا يعني أن العبدية عند الشاطبي علىٰ ضربين: «العبدية الحاصلة بالخروج عن الأهواء» و«العبدية الحاصلة بالخروج عن الحظوظ»، فضلا عن «الخروج عن الأهواء»؛ وحينها، نكون بإزاء موقف من قصد الشارع غير متسق، فمن جهة يكون الخروج من الأهواء كافيا في تحقيق العبدية؛ ومن جهة ثانية لا يكون هذا الخروج من الأهواء كافيا في تحقيق العبدية، بل لا بد كذلك من الخروج عن الحظوظ؛ ومعلوم أن هذا المعنىٰ الثاني للعبودية أدل علىٰ حقيقتها، لأن العبد عبارة عن مملوك الذات، ومن لا يملك ذاته لا يمكن أن يملك شيئا، ناهيك عن الحظ الذي هو الحرية؛ أضف إلىٰ هذا التناقض أن الأحكام والقواعد الفقهية التي صاغها الشاطبي بشأن المقاصد الأصلية والتابعة تكاد لا تتعلق إلا بالخروج عن الأهواء؛ ومعلوم أن الهوىٰ عبارة عن الحظ الذي يخالف أو يُضادُّ قصد الشارع، بحيث تكون الحظوظُ التي اعتبرها الشاطبي شوائبَ قادحة في الإخلاص إنما هي الأهواء وحدها.

---

(١) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، ص١٦٨، وتكرر ذكرها في مواضع أخرىٰ: ص١٥٣، ص١٩٦ وغيرهما.

(٢) نفس المصدر، ج٢، ص١٩٨.

د. أن الإخلاص الذي بنىٰ عليه الشاطبي تصوَّره للمقاصد الأصلية إخلاص جزئي، غير كلي؛ والعبدية لله، بموجب دلالتها علىٰ المملوكية المطلقة، توجب **الإخلاص الكلي**؛ والإخلاص الكلي هو التجرد من الأمرين معا: «الأهواء» و«الحظوظ»[1]؛ ويؤيّد ذلك أنه وصفها بالاختيار، و«العبدية المختارة» لا تتحقق إلا لمن تحقق بالوعي الائتماني؛ والوعي الائتماني يوجب علىٰ المكلف أن يضيف، بموجب «ميثاق الاستئمان»، كل شيء إلىٰ ربه، **متحققا بأن لا حظ له في أي شيء**؛ لذا، يتعين تصحيح تعريف الشاطبي لقصد الشارع من وضع الشريعة بأحد الطريقين: إما بإضافة «الحظوظ»، فيقال: هو «إخراج المكلف عن داعية هواه **وحظه**، حتىٰ يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد الله اضطرارا»، وإما بحذف «العبدية»، فيقال: «إخراج المكلف عن داعية هواه»؛ ولما كان الإخلاص الذي أثبته الشاطبي وقعَّد له إخلاصا جزئيا غير محقق للعبودية المختارة، لم يَصلُح أن يكون أساسا تنبني عليه المقاصد الشرعية، إذ تأسيسها يوجب البناء علىٰ العبدية الاختيارية؛ ولا سبيل لتحصيل العبدية الاختيارية، وهي الحالة الائتمانية الأصلية للإنسان، بدون «الإخلاص الكلي».

وعلىٰ الجملة، لما كان الإخلاص يكافئ الإحسان بمعناه الأخص، نازلا منزلة الشرط لغيره من القصود، لزم أن لا يقتصر

---

(١) الإخلاص كلي من حيث تضمنه للنوعين من الخروج: «الخروج عن الأهواء» و«الخروج عن الحظوظ»؛ وصفته الكلية لا تعني الإحاطة **الفعلية** بكل الأهواء والحظوظ، إذ الإخلاص عمل لامتناه، إذ فوق كل إخلاص إخلاص.

معناه علىٰ التجرد من الأهواء، وإنما أن يشمل التجرد من الحظوظ؛ والتجرُّد من الحظوظ لا يعني الانسلاخ عنها، لأن الأعمال لا تنفك عنها، وإنما يعنىٰ عدم التعلق بها، بل عدم الالتفات إليها.

بعد أن فرغنا، في هذا الباب الثاني، من بيان كيف أن «الإرادة» تتأسس علىٰ «ميثاق الاستئمان»، ننتقل إلىٰ الباب الثالث، فنوضح كيف أن الصلاح بمعنىٰ «التزكية» يتأسس علىٰ «ميثاق الإرسال».

الباب الثالث

تأسيس التزكية على ميثاق الإرسال

الفصل التاسع

ميثاق الإرسال وركن التزكية

علىٰ الرغم من أن معنىٰ «التزكية» ورد ذكرُه في القرآن سبعة وعشرين مرة، فضلا عن المرات الكثيرة التي ذُكر فيها لفظ «الزكاة»[1]، أهمل المقاصديون هذا المعنىٰ القرآني[2] إهمالهم للمكَوّن الأخلاقي من المقاصد، مقتصرين علىٰ المكوِّن الفقهي من المقاصد[3]؛ والحال أن مفهوم «المقصد» نفسه، كما سيتضح، يوجب العناية بالجانب التطهيري أو الأخلاقي من الدين، بل يوجب تقديمه علىٰ جانبه التدبيري أو القانوني؛ ولعل هذه إحدىٰ المفارقات التي وقع فيها «علم المقاصد»، إذ يبدو أن **اسمه يضادُّ مضمونه**، فـ«علم المقاصد»، **من حيث اسمه**، يفيد، كما سيأتي مزيد التفصيل

---

(١) اثنتان وثلاثون مرة.

(٢) التفت بعض المقاصديين مؤخرا إلىٰ مفهوم «التزكية» دون المضي إلىٰ توظيفه في استنباط الأحكام.

(٣) استعملوا لفظ «الفقه» بمعناه الضيق الذي يبحث في ظاهر الأعمال ويصوغ الأحكام المتعلقة بها.

له، معنىٰ «علم المعاني الأخلاقية»؛ **ومن حيث موضوعه**، يدور، بالأساس، علىٰ الأحكام القانونية من الدين؛ بل نتجت عن هذه المفارقة مفارقة أخرىٰ، وهي أن القيم الأخلاقية **لا تُطلب** فيه -كما هو واجب- **لذاتها**، وإنما تُطلب من أجل الأحكام، **تعليلا** لها، بحيث تبدو هذه القيم، من هذه الجهة، خادمة أو تابعة للأحكام؛ فلولا وجود الحاجة إلىٰ **التعليل**، لربما استُغني عن طلب هذه القيم؛ وتبعية القيم الأخلاقية للأحكام، حتىٰ ولو كانت مجرد تبعية تعليلية، تشي بتنقيص من قدرها وتنسية غير معقولة لأصالتها.

١. انبناء التزكية علىٰ ميثاق الإرسال

لقد تقرر عند المقاصديين أن «الفطرة» هي الأساس الذي تنبني عليه الشريعة، كما تقرر عندهم أن «الإرادة» هي الأساس الذي تنبني عليه المقاصد الشرعية، وإن كانت رغبتهم في التنسيق جعلتهم يصرفون مفهوم «الإرادة»، وإلا فلا أقل من أنهم لم يتخذوا منه مصطلحا تقنيا كما فعلوا مع مصطلح «القصد»؛ لكن لم يتقرر عندهم أن «التزكية» هي الأساس الذي ينبني عليه ما خصُّوه باسم «المصالح»، بل لعل بعضهم لا يتصوَّر إمكان هذا التأسيس لضيق تصوُّره لمفهوم «التزكية»؛ والحقيقة **أن** هذا التأسيس ليس ممكنا فحسب، بل يجب، كما سيأتي بيانه، الأخذ به؛ فقليل من التأمل في «المصالح الضرورية» الخمس التي يَعدّونها بمنزلة أصول المصالح جميعا، يكشف أنها تتأسس علىٰ «التزكية»؛ فـ «حفظ الدين» ليس إلا **تزكية الاعتقادات والعبادات**، علما بأنهم يقصُرون مفهوم «الدين»، في هذا السياق، علىٰ معنىٰ «جملة الاعتقادات والعبادات»؛ و«حفظ النفس» ليس إلا **تزكية الحياة**، مع العلم بأن المراد بـ «النفس» هنا هو

«الحياة»؛ و«حفظ العقل» ليس إلا **تزكية العقل**؛ و«حفظ النسل» ليس إلا **تزكية النسل**؛ و«حفظ المال» ليس إلا **تزكية المال**؛ وإذا كان لـ «**حفظ المصلحة**» جانبان: أحدهما **عدمي** يتولىٰ دفع أسباب الاختلال عنها؛ والثاني **وجودي** يتولىٰ جلب أسباب التمكن لها، فكذلك «**تزكية المصلحة**»؛ فلها، هي الأخرىٰ، جانب عدمي هو «**التصفية**»، وقد عبَّر عنها القرآن باسم «التطهير»، وجانب وجودي هو «**التنمية**»، وقد عبر عنها القرآن باسم «الزكاء».

وهنا لا بد من الإشارة إلىٰ الخطإ الشائع وهو الاعتقاد بأن «التزكية» عبارة عن «إصلاح الباطن»؛ وزاد هذا الاعتقاد رسوخا إسنادُ نعت «الروحي» لها، علىٰ اعتبار أن هذا النعت لا يصدق إلا علىٰ الباطن؛ وليس الأمر كذلك، إذ هي «**إصلاح كلية الإنسان في تفاعل باطنه مع ظاهره**»؛ فكما أن إصلاح أحوال الباطن يؤثِّر في أوصاف الظاهر، فتنصلح هذه الأوصاف، فكذلك إصلاح أوصاف الظاهر يؤثّر في أحوال الباطن، فتنصلح هذه الأحوال؛ ولا يقال إن التزكية أضيفت، في القرآن، إلىٰ «النفس» في قوله تعالىٰ: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا﴾، و«النفس» إنما هي أمرٌ باطن؛ لأن الجواب هو أن «النفس» معناها في هذه الآية هو «الذات» باعتبار بواعثها، و«الذات» هي «الماهية»، وماهية الإنسان ليست عنصرا جزئيا منه، وإنما هي عبارة عن كليته.

١,١. خصوصية ميثاق الإرسال

لا شك أن تأسيسَ الشريعة علىٰ «الفطرة» وتأسيسَ مقاصدها علىٰ «الإرادة» وتأسيسَ مصالحها علىٰ «التزكية» تأسيس مطلوب، نظرا لأنه يَردُّ الشريعة إلىٰ أصولها الأولىٰ الثلاثة، أي «الفطرة»

و«الإرادة» و«التزكية»، بحيث يُوفِّر هذا الرد إلىٰ الأصول **تنسيقا جامعا** لمضامين الشريعة؛ والفقيه المقاصدي يحتاج إلىٰ مِثل هذا التنسيق الجامع، حتىٰ يتمكن من ضبط أشكال التفريع من هذه المضامين، مسائل وأحكاما وقواعد وفوائد؛ ومعلوم أن غرضنا هنا ليس التأسيس التنسيقي للشريعة الذي نجد له نموذجا عند الشاطبي، وإنما هو **التأسيس الائتماني** لـ «علم المقاصد»، إذ إن الاشتغال بهذا العلم الشرعي يحتاج إلىٰ مشروعية، ولا يمكن أن يستمد هذه المشروعية من داخل الشريعة بوصفها **تبليغا** من الرسل إلىٰ أقوام كثيرين، لأن هذا الاستمداد الداخلي مصادرة علىٰ المطلوب، وإنما يستمد المشروعية من **المواثيق الأولىٰ** التي قامت عليها الشريعة نفسها بوصف هذه المواثيق **خطابا** من رب العالمين إلىٰ بني آدم، إما فردا فردا كما في «ميثاق الإشهاد»، وإما جنسا واحدا كما في «ميثاق الاستئمان»، وإما، بحسب ما سيأتي، رسلا مصدِّقا بعضهم بعضا كما في «ميثاق ثالث».

وحيث إن الشريعة ترجع إلىٰ أصول ثلاثة هي: «الفطرة» و«الإرادة» و«التزكية»، فقد تبيَّن أن «الفطرة» تتأسس علىٰ «ميثاق الإشهاد»، وأن «الإرادة» تتأسس علىٰ «ميثاق الاستئمان»، يبقىٰ أن نبين كيف أن «التزكية» تتأسس علىٰ ميثاق ثالث، ندعوه باسم «**ميثاق الإرسال**».

نتطلق، في هذا البيان، من الآيتين السابعة والثامنة من سورة **الأحزاب** لكونهما الآيتين اللتين تنُصَّان علىٰ «ميثاق الإرسال»:

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى

ٱبْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا ﴿٧﴾ لِّيَسْـَٔلَ ٱلصَّٰدِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ ۚ وَأَعَدَّ لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[1].

إذا كان الخطاب الإلهي في «ميثاق الإشهاد» **خطابا بالتوحيد** لأفراد بني آدم، واحدا واحدا، وفي «ميثاق الاستئمان» خطابا **بالأمانة** لجنس الإنسان، فإنه، في «ميثاق الإرسال»، خطاب **بالتبليغ** لخاصة الأنبياء والرسل؛ وميزة هذا الخطاب الخاص الثالث هو أنه لا يتعلق بالحالة التواثقية وحدها، بل يتعلق **بوصل** هذه الحالة بالحالة التعاملية، إذ أخذ الله، جل وعلا، علىٰ أنبيائه ورسله العهد بأن يُبلّغوا خطابه؛ وهذا التبليغ لا يحصل إلا في الحالة التعاملية التي تشهد إقامة الدين؛ وإقامةُ الدين إنما هي تحصيل التزكية الضرورية لصلاح العالم.

والملاحظ أن هذا الميثاق الثالث **موصول** بالميثاقين الآخرين؛ فمن جهة، ورد ذكره في نفس السورة التي ذُكر فيها «ميثاق الاستئمان»[2]؛ ومفاد هذا أن «**التبليغ**» هو الأمانة العظمىٰ التي قبِل كل نبي من الأنبياء عليهم السلام أن يحملها، متحمِّلا **خصوص** المسؤولية

---

(١) تدبر كذلك الآية ٨١ من سورة **آل عمران**: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾؛ والآية ١٣ من سورة **الشورىٰ**: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾.

(٢) سورة **الأحزاب**.

المترتبة عليها؛ وتَحمُّلُ هذه المسؤولية العظمىٰ جعل من هذا الميثاق ميثاقا غليظا؛ ومن جهة ثانية، رَبط بعض المفسرين هذا الميثاق بـ «ميثاق الإشهاد»، فاعتبره بعضهم الميثاقَ الذي خُصَّ به الأنبياء الذين كان آدم عليه السلام يراهم مثل ***السُّرج*** في ذريته عندما أن أُخِذ من أفرادها جميعا «ميثاق الإشهاد»[1]؛ واعتبره بعضهم الآخر الميثاق الذي يشهد، بموجبه، الأنبياء، لفئة من الذين أشهدهم ربهم علىٰ وحدانيته، بأنهم صدقوا عهدهم لربهم[2]؛ ومفاد هذا أن «**التوحيد**» هو الأمانة العظمىٰ التي قبِل كل فرد من أفراد بني آدم أن يحملها، متحمِّلا **عموم** المسؤولية الناتجة عنها؛ فيلزم من هذه الصلة المزدوجة أن «ميثاق الإرسال» إنما هو عهد الأنبياء لربهم بأن يبلِّغوا لأقوامهم، بل للإنسانية جمعاء، **دين التوحيد**، **تزكية لهم**.

هاهنا، يتبين فرق آخر بين «الخطاب» و«التبليغ» غير الفروق التي سبق توضيحهما في الباب الأول كـ «الحضور» و«الاتصال» في الخطاب وعدمهما في التبليغ؛ وهذا الفرق الآخر هو «**عالمية الخطاب**» و«**قومية التبليغ**»؛ فليس الخطاب كلاما إلهيا تواثقيا مباشرا فحسب، بل كلاما يتوجه إلىٰ **الإنسانية** بأسرها، مبتغيا تزكية كل فراد من أفرادها بجمعهم علىٰ مبدإ الوحدانية؛ **فالخطاب**، إذن، **عبارة عن كلامٍ إلهي موجّه للعالم كله بالتزكّي علىٰ مقتضىٰ التوحيد**؛ أو، بإيجاز، إن **الخطاب يدور علىٰ التزكية العالمية**؛ أما **التبليغ**، فهو **كلام نبوي تعاملي قومي متعلق بكلام إلهي عالمي عن التزكية**، أو، بإيجاز، إن **التبليغ يدور علىٰ خطاب التزكية العالمية**.

---

(١) ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، مج٣، ص٦١٥.

(٢) الزمخشري، **الكشاف**، ج٣، ص٥٢٤.

٢,١. الصفة العالمية للتزكية

بعد هذا البيان لـ «ميثاق الإرسال»، يتعين أن نجيب علىٰ اعتراضين محتملين علىٰ **«عالمية التزكية»**.

أحدهما، أن «قومية التبليغ» لا يمكن أن توفي بـ «عالمية التزكية» التي يتضمنها الخطاب، إذ القومية والعالمية ضدان لا يجتمعان؛ الجواب عن هذا الاعتراض من وجوه؛ **أحدها**، أنه لا معنىٰ، اعتقاديا كان أو أخلاقيا، مهما بلغ من السعة والعموم، يمكن أن يتلقاه المتلقي بغير صورة مخصوصة؛ وهذه الصورة المخصوصة يوجبها الانتقال من عالم المعاني إلىٰ عالم **التحقق** بهذه المعاني؛ إذ التحقق، أصلا، **تكييف** للمعنىٰ العام المتحقَّق به؛ والمعنىٰ العام، مبدئيا، يقبل من التكييفات الخاصة ما لا حصر له؛ **والثاني**، أن «قومية الوسيلة» لا تتعارض مع «عالمية المقصد»، إذ رتبة الوسيلة غير رتبة المقصد، فالوسيلة خادمة للمقصد، فلا يتنازعان، فكذلك القومية خادمة للعالمية، فلا تتنازعان؛ ثم إن الأصل في المقصد أن يتوحَّد، والأصل في الوسيلة أن تتعدد؛ وعليه، يصير التعدد في الوسيلة القومية مكافئا للتوحد في المقصد العالمي، كأن المقصد العالمي لا يتجلىٰ بكمال وحدته إلا بتعدد الوسائل القومية التي تُوصّل إليه؛ **والثالث** أن عالمية المعاني التوحيدية لا تتعارض مع تعدّد الشرائع المنزَلة، ذلك أن الشرائع التي هي عبارة عن أطوار مختلفة لدين واحد بعينه، وإن اختلفت باختلاف الأقوام، فإنها كانت تبيّن هذه المعاني للناس كافة، إذ كل شريعة توكل إلىٰ قومها أن يحملوا أمانة هذا التبيين، قائمين مقام المعلّمين لغيرهم من الأقوام؛ **والرابع** أن الأزمنة الأخلاقية تختلف باختلاف الشرائع، وكل زمن أخلاقي عبارة عن تَجلٍّ مخصوص من تجليات

معاني التوحيد العالمية، تَجلٍّ يتناسب مع القدر الذي تطيقه الإنسانية من التزكية في هذا الزمن؛ وعليه، يكون كل زمن أخلاقي عبارة عن طور من أطوار تحقق الإنسان بـ «عالمية التزكية».

الاعتراض الثاني، أن «الفطرة» أوْلىٰ بالعالمية من «التزكية»، إذ إن الفطرة مودَعة في الإنسان، **خَلْقا**، بينما التزكية يُدركها الإنسان **كسبا**؛ والجواب عن هذا الاعتراض الثاني، هو الآخر، من وجوه، **أحدها**، أن مبادئ الشريعة الثلاثة: «الفطرة» و«الإرادة» و«التزكية» تشترك في كونها مؤسَّسة علىٰ مواثيق خطابية؛ وهذه المواثيق تورِّثها الصبغة العالمية علىٰ نفس النحو: فكل إنسان مفطور علىٰ القيم الأسمائية، وكل إنسان مؤتمَن علىٰ الإرادة، وكل إنسان قابل للتزكية؛ **والثاني**، أن تزكية الإنسان تتمُّ علىٰ وفق فطرته، بحيث ينتقل وصف الفطرة الإشهادي العالمي إلىٰ التزكية، إضافةً إلىٰ وصفها العالمي الذي لها من «ميثاق الإرسال»، بحيث تتضاعف قوة العالمية في التزكية؛ **والثالث** أن الدخول في التزكية هو الحالة التعاملية التي يكتشف فيها الإنسان أن امتلاك الفطرة ليس خاصّا به، ولا الائتمان علىٰ الإرادة خاصّا به؛ وهكذا، يَصحّ الاستدلال بوجود عالمية التزكية علىٰ وجود عالمية الفطرة ووجود عالمية الائتمان علىٰ الإرادة؛ **والرابع**، أن التزكية رُتب تنموية مختلفة تبتغي الوصول إلىٰ كمال الإنسانية؛ لذلك، يجوز أن تُصحِّح الفطرةَ متىٰ تعرّضت للإبدال كما يجوز أن تُسدِّد الإرادة متىٰ تعرضت للإغواء؛ وما كان مصحّحا أو مسدِّدا لغيره، في الحالة التعاملية، أوْلىٰ بأن يُقدَّم عليه.

لهذه الاعتبارات وغيرها، نقوم، في هذا الباب الثالث، بإبراز «عالمية التزكية»؛ ويبدو أن المقاصديين، كما سيتوضح، تنبهوا إلىٰ

وجود هذه العالمية التي توجب اعتبار العلاقة بالآخر، لكنهم أجملوا القول فيها بما لم يَعد بالإمكان قبُوله، لا سيما وأن المقاصد مجال القيم بامتياز، والاشتراكُ في القيم لا ينازع فيه أحد؛ **فقد أضحت العلاقة بالآخر أشبه بالعلاقة بالذات**، إذ لم يَعُد الآخر قائما في الخارج منفصلا عنا بمسافة معنوية ما، بل أصبح كامنا في داخلنا حتىٰ لا تكاد تفصله أي مسافة عنا، وبات يلازم أفكارنا وأعمالنا علىٰ الدوام؛ وهذا يستوجب أمرين، **أحدهما** أن نتعاطىٰ من التزكية ما نصير به قادرين علىٰ ضبط حضور الآخر فينا، بحيث لا يكون حضورا نُقهر عليه قهرا، وإنما نختاره بمحض إرادتنا؛ فالتزكية هي وحدها القادرة علىٰ تحرير الفكر والعمل؛ **والأمر الثاني** أن نجعل التزكية التي نباشرها تتسع لها أفهام الآخرين، بل تستجيب لها أفعالهم؛ وهذا يعني أن نفتح، في مجال التزكية، نوعين من الآفاق: آفاق التفكير التي تناسب إدراكات الآخر، بل تزيدها توسعا وثراء؛ وآفاق التخليق التي تناسب التحديات المعنوية التي يلاقيها، بل تُسهم في دفعها أو التخفيف من آثارها.

٢. الصفة العالمية لقانون المصلحة

لا يخلو كتاب في «علم المقاصد»، بعد مؤلفات الغزالي، من عبارة «جلب المصلحة ودفع المفسدة» أو ما يعادلها من العبارات مثل «جلب المنفعة ودفع المضرة»؛ وقد سبق أن بينا كيف أن العز بن عبد السلام أكثر المقاصديين توظيفا لهذا التقابل بين المصلحة والمفسدة أو ما يماثلهما من المفاهيم؛ ويقول بهذا الشأن: «ويُعبَّر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر والنفع والضرر والحسنات والسيئات، لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد

بأسرها شرور مُضرات سيئات؛ وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح والسيئات في المفاسد»[1].

ولا ريب أن الأصل في هذه العبارة التقابلية التي أضحت صيغتها جامدة جمود صيغة المَثل هو أمْر الشارع بالصلاح ونهيه عن الفساد كما يؤكد ذلك قول ابن تيمية: «فإن الله أمر بالصلاح ونهي عن الفساد وبعث رسله بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها»[2]؛ أو قول عز الدين بن عبد السلام: «والشريعة كلها نصائح: إما بدرء مفاسد أو بجلب مصالح، وقد أبان، في كتابه [سبحانه]، ما في بعض الأحكام من المفاسد، حثا علىٰ اجتناب المفاسد، وما في بعض الأحكام من المصالح، حثا علىٰ إتيان المصالح»[3]؛ غير أن المقاصديين، علىٰ إجماعهم علىٰ هذه العبارة الجامدة، صيغة ومضمونا، بل علىٰ إدارة علمهم كله عليها، لم يهتدوا إلىٰ الاتفاق علىٰ الوضع المقاصدي لمضمونها؛ فبعضهم يَعُدّ هذا المضمون غرضا من أغراض البشر، وبعضهم يعتبره ألحَّ هذه الأغراض البشرية، وبعضهم يرىٰ فيه مقصدا من مقاصد الشريعة، وبعضهم يرفعه إلىٰ رتبة أعم هذه المقاصد الشرعية؛ وحتىٰ نوضّح مكانة هذا المضمون في المقاصد ودلالته علىٰ «عالمية التزكية»، ننظر في أول نص صريح تناقله المقاصديون بصدده، وهو تعريف الغزالي الشهير للمصلحة، إذ يقول:

---

(١) **القواعد الكبرىٰ**، ج١، ص٧.

(٢) **مجموعة الفتاوىٰ**، مج١٦، ج٣١، ص٢٦٦.

(٣) **القواعد الكبرىٰ**، ج١، ص١٤.

«أما المصلحة، فهي عبارة، في الأصل، عن **جلب منفعة أو دفع مضرة**؛ ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلْق، وصلاح الخلْق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة علىٰ مقصود الشرع؛ ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم؛ فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول، فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»[1].

نستحصل من هذا التعريف الحقائق التالية:

أ. أن «الجلب» و«الدفع» لفظان عامان قُصد بهما أعمال كثيرة؛ فـ «الجلب» قد يكون تحصيلا أو تثبيتا أو تأمينا أو تكميلا أو تكثيرا أو تطويرا أو ترتيبا أو توسعة أو تقوية أو ترقية أو سوىٰ ذلك من الأعمال الراعية للنفع؛ و«الدفع» أيضا قد يكون تقليلا أو تعطيلا أو اجتنابا أو إزالة أو إقصاء أو ما عدا ذلك من الأعمال المانعة من الضرر؛ وهذا **العموم** لـ «الجلب» و«الدفع» يجعلهما دالين، لا علىٰ فعلين من جملة الأفعال التي يأتيها الإنسان، وإنما علىٰ **حركتين يتحدد بهما عموم سلوكه في الحياة**، بل يتحدد بهما سلوك كل كائن حي، وهما «**الانجذاب**» و«**النفور**»؛ **فالجلب عبارة عن انجذاب إلىٰ المنفعة والدفع عبارة عن نفور من المضرة**؛ وهذا يعني أن المصلحة التي تتحدد بالجلب والدفع إنما تنبني علىٰ **أعم وأرسخ** الأفعال الطبيعية التي يأتيها الإنسان للمحافظة علىٰ وجوده.

---

(١) **المستصفىٰ من أصول الفقه**، ج١، ص٥٢٨.

ب. أن المصلحة ليست، كما شاع، مرادفة للمنفعة، ولا لجلبها، وإن كانت تتضمن هذا الجلْب تضمُّنها لضدِّه، وهو «دفع المضرة»؛ فيلزم أن ضدها، أي المفسدة، ليست، كما ذاع، مرادفة للمضرة، بل هي **عبارة عن جلب المضرة أو دفع المنفعة**؛ وهذا يعني أن العلة في الجلب أو الدفع هي «الصلاح» و«الفساد» باعتبارهما معنيين قيميين أو قل باعتبارهما تقديرين، أحدهما إيجابي والآخر سلبي؛ فما **قدَّرناه**، أي أسندنا له قيمة إيجابية، اعتبرناه **صالحا**؛ وما **لم نقدِّره**، أي أسندنا له قيمة سلبية، اعتبرناه **فاسدا**؛ من هنا، يكون «الصلاح» اسما آخر لـ «**الخير**» والفساد اسما آخر لـ «**الشر**»؛ وحينئذ، يصح أن نعرِّف «المصلحة» بكونها **عبارة عن جلب الخير أو دفع الشر**؛ ونعرِّف، في المقابل، «المفسدة» بكونها **عبارة عن جلب الشر أو دفع الخير**، بحيث يكون هذان التعريفان أعم التعريفات الممكنة للمصلحة والمفسدة.

ج. إذا نحن تأملنا هاتين الصيغتين العامَّتين لتعريف المصلحة والمفسدة، تبيَّنا أمرين: **أحدهما**، الخاصية **العملية والأخلاقية** للمصلحة والمفسدة[1]، بِحُكم تضمُّنهما لمعنىٰ «الخير» و«الشر»، جلبا أو دفعا، إذ «الخير» و«الشر» هما، كما هو معلوم، القيمتان اللتان يتحدَّد بهما موضوع الأخلاق؛ **والثاني**، صورة **القانون** أو **المبدأ** التي تتخذها الصيغة التعريفية للمصلحة، إذ تفيد هذه الصيغة المعنىٰ الآتي: «**يجب أن تجلب الخير وتدفع الشر**»[2] أو اختصارا،

---

(١) لا نميز بين العملي والأخلاقي، فلا عمل بغير أخلاق، حسنة أو قبيحة.

(٢) الراجح أن حرف «أو» العاطفة الواردة في تعريف الغزالي للمصلحة تفيد مطلق الجمع بين طرفين، لا التخيير بين بدَلين؛ لذلك نستعمل واو العطف =

«**اجلُبِ الخير وادفع الشر**»؛ يلزم من هاتين الميزتين: «الخاصية الأخلاقية» و«الصورة» القانونية أن «المصلحة» تضبط مجال العمل، وتجعل منه مجالا قائما بذاته، بل يلزم منه أن المصلحة هي **أول قانون** أو، إن شئتَ قلت، **أول مبدإ**، يتحدد به هذا المجال.

د. لَمّا كان «مجال العمل» يقابل «مجال النظر»، كانت قيَمه وقوانينه تقابل قيمه وقوانينه؛ فـ «الخير» يقابل «الصدق» و«الشر» يقابل «الكذب»؛ كما أن «قانون المصلحة»، بحكم تضمُّنه للقيمتين المتضادتين، جلبا أو دفعا، يقابل «**قانون مبدإ عدم التناقض**» في مجال النظر، إذ الشيء لا يجتمع مع نقيضه؛ ومعلوم أن «قانون عدم التناقض» هو القانون الذي تتحدد به **العقلانية المجردة** التي يتميز بها النظر، إذ القول المتناقض يَنتج عنه كل شيء، صدقا أو كذبا، أي يوقع في «اللاعقلانية»؛ وحتىٰ تُدفَع هذه الآفة، يُحتاج إلىٰ التزام الاتساق في القول؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم، بموجب التقابل، أن يكون قانون المصلحة هو **القانون** الذي تتحدد به **العقلانية الأخلاقية** التي يتميَّز بها العمل؛ وكما أن القول يُمكن أن يَخرِق «قانون عدم التناقض»، فكذلك الفعل يُمكن أن يَخرِق «قانون المصلحة»؛ فمن يأتي فعلا يعلم أنه مضرة، من غير ضرورة التوسل به إلىٰ منفعة، يكون **لاعقلانيا**، كما أن من يجتنب عملا يعلم أنه منفعة، من غير التعرض لمانع قاهر دونه، يكون **لاعقلانيا**؛ **فاللاعقلانية الأخلاقية هي ترك الخير، حيث يتعين إتيانه، أو إتيان الشر، حيث يتعين تركه**؛ وكما أن «قانون عدم التناقض» ليس حقيقة

= في هذه الصيغ، لأنها أنسب لمقام الحكم المعياري، أمرا أو نهيا، وأخف علىٰ اللسان.

نتوصَّل إليها بالملاحظة والتجربة، وإنما هو بديهة من بداهة «العقل المجرد»، فكذلك قانون المصلحة ليس حقيقة نتوصل إليها بالملاحظة والتجربة، وإنما هو **بديهة** من بدائه «العقل العملي»[1].

هـ. لقد أبرز الغزالي عمومية قانون المصلحة بنصّه علىٰ عبارة: «**في الأصل**»، في تعريفه لها؛ فلا إنسان إلا ويأتي عمله علىٰ وفق هذا القانون، حتىٰ ولو خرقه، عن قصد أو غير قصد، لأن هذا الخرق يقوم، بالقوة، في كل قانون معياري، علىٰ خلاف القانون الطبيعي؛ غير أن عقلانية هذا القانون تبقىٰ **منقوصة غير مكمولة**، إذ إن هذا القانون، وإن أوجَب علىٰ الإنسان جلب ما هو خير ودفع ما هو شر، فإنه **لا يُبيِّن له أي الأعمال خير وأيها شر**، فيصير إلىٰ اتباع هواه في تحديدها واختيارها، فاحتيج إلىٰ **تكميل** هذه العقلانية العملية بوضع **معايير** إضافية لتمييز نافع الأعمال من ضارِّها؛ لذلك، خصَّ الغزالي هذا القانون الإنساني العام، فقيَّده بما أراده الشارع من الإنسان، وما أراد منه، بحسبه، هو ما سماه بـ «الأصول الخمسة»، فهذه الأصول هي، بالذات، **الضوابط** التي ينبغي أن يلتزم بها الإنسان في تحديد أعماله، صلاحا أو فسادا، أو قل هي المعايير التي **تُسدِّد** العمل؛ وعلىٰ هذا، ينبغي أن نُدخل تدقيقا علىٰ التعريف السابق للمصلحة، بحيث نقول:

---

(١) الرازي: «البديهة شاهدة بأن الغرض والحكمة ليس إلا جلب المنفعة أو دفع المضرة»؛ **المحصول**، ج٥، ص١٣٣.

- **المصلحة عبارة عن جلب المنفعة التي تحفظ أحد الأصول الخمسة علىٰ الأقل أو دفع المضرة التي لا تحفظ أي واحد منها.**

وهذا يعني أنه إذا كان المقصد مشمولا بأحد الأصول أو أكثر، فهو منفعة تُجلب، وإذا لم يكن مشمولا بأي واحد منها، فهو مضرة تُدفع.

أو نقول، بإجمال، «المصلحة عبارة عن جلب المنفعة المعتبرة شرعا أو دفع المضرة الملغاة شرعا».

فلنسم هذه الصيغة المدقَّقة لتعريف المصلحة بـ «**قانون المصلحة المسدَّدة**»؛ فيلزم أن العقلانية العملية التي تتولَّد من «قانون المصلحة المسدَّدة» لا بد أن تختلف عن العقلانية الناتجة عن قانون المصلحة في صورته المسيَّبة، أي المتروكة للأهواء؛ لذلك نسميها، هي الأخرىٰ، بـ «**العقلانية المسدَّدة**»، تمييزا لها عن العقلانية المسيَّبة.

بناء علىٰ ما تقدم من حقائق عملية، يتبين أن المصلحة، بحسب التعريف الذي وضعه الغزالي، ليست، كما ظن جمهور المقاصديين، مقصدا عاما أو مقصدا خاصا، وإنما هي **القانون الذي ينضبط به العمل، أيا كان، والذي يُورّثه صفة العقلانية الأخلاقية**؛ ولما كان لكل عمل مقصد أو أكثر، كان ضبطُ هذا القانون له ضبطا لمقصده أو مقاصده؛ وعليه، فإن **المصلحة عبارة عن القانون العملي الذي تنضبط به علاقات الأعمال بمقاصدها**، وليست، كما زُعم، واحدا من هذه المقاصد أو مقصدها العام؛ ثم لما كان هذا القانون، بحكم صوريته ومعياريته، ليس من شأنه أن يدلنا علىٰ أي الأعمال خير، ولا كيف نميز خير الأعمال من شرها، وضع الشرع له ضوابط

محددة، بحيث اتخذ صورة «قانون المصلحة المسدَّد»، واتخذت العقلانية الناشئة عنه صورة «العقلانية المسدَّدة».

ولا تخفىٰ صفة «**العالمية**» التي تقوم بـ «العقلانية»؛ فالاشتراك في المعقولات، نظرية كانت أو عملية لا يضاهيه اشتراك في غيرها؛ إلا أن المعقولات، ولو أنها غاية في العموم، ليست كلها نافعة أو شرعية، بل **منها ما هو ضارّ أو غير شرعي**، فيتعين الخروج من حال التسيب في المعقولات إلىٰ حال الانضباط فيها، بحيث لا يؤخذ إلا بالمعقولات النافعة أو الشرعية؛ يترتب علىٰ هذا أن العالمية الناتجة عن العقلانية علىٰ ضربين: «**العالمية المسيَّبة**»، وهي التي تورّثها العقلانية التي لا تلتزم بأي ضابط من ضوابط المنفعة أو الشرع؛ و«**العالمية المسدَّدة**» التي تورِّثها العقلانية التي تأخذ بضوابط المنفعة أو الشرعية؛ وقد يَظن الظان أن «العالمية المنضبطة» أضيق نطاقا أو أقل سعة من «العالمية المطلقة»، ندفع هذا الظن من وجهين:

أحدهما، أن العالمية المطلقة **عالمية وهمية** من جهتين: **إحداهما**، أن الواقع يكذبها، إذ إن القيود التي تدخل علىٰ المعقولات لا يمكن حصرها ولا ضبطها، ولا حتىٰ الوعي ببعضها؛ وما يُعتبر أحيانا معقولات عالمية بهذا المعنىٰ ليس، علىٰ الحقيقة، إلا معقولات **مقيَّدة بأغراض مخصوصة** حُمِل الجميع علىٰ قبولها بوسائل خفية؛ **والجهة الثانية**، أن وصف «الإطلاق» في العالمية يجعل المعقولات مفتوحة علىٰ الأهواء، إذ يَفترض أن كل واحد يمكن أن يعقل ما يشاء، متّبعا هواه؛ والحال أن المعقولات التي

يُتوصَّل إليها بهذا الطريق لا يمكن أن تكون إلا معقولات متنازِعة فيما بينها؛ وواقع التنازع يضاد واجب «العالمية».

والوجه الثاني، أن «العالمية المسدَّدة» ليست مجرد عالميةٍ منضبطةٌ معقولاتُها، وإنما عالمية تنضبط معقولاتُها **بأنفع** الضوابط أو قل **خير** الضوابط، بحيث يستحيل أن يُتجاوَز نفعها أو خيرها؛ **فالشرع لا يُتجاوز عقله** مطلقا؛ وما أكثر أولئك الذين يحسبون أن الشرع لا يَعقل وإنما يُخبِر أو أنه لا يُنظَر فيه، وإنما يُسمَع منه؛ والحقيقة أن عقله المسدَّد يعقل ما لا يعقله العقل المجرد، إذ يحيط بالمنافع والمضار، أسبابا وآثارا، بما ليس في طاقة هذا العقل الأخير أن يحيط به، ولا حتىٰ أن يوقن بما أحاط به؛ ثم إن إمكانات النظر في الشرع أوسع من إمكانات النظر في غيره، إذ أفق الكمالات الإلهية التي يفتح هذا النظر عليها يتسع بما لا يتناهىٰ؛ فمن يتفكر في هذه الكمالات ليس كمن لا يتفكر فيها، إذ معقولاته لا تقاس بغيرها، **اشتمالا واكتمالا**؛ وهذا يعني أن «العقلانية المسدَّدة» الناشئة عن «قانون المصلحة المسدَّد» أقدر من غيرها علىٰ توسيع مجال المعقولات، وتثبيت معنىٰ «العالمية» في العقول.

وإذا تبين أن «قانون المصلحة المسدَّدة» يورِّث «العالَمية» **التوسُّعَ والتمكّن**، نمضي إلىٰ بيان كيف أن «التزكية» التي كانت محل **تواثق عظيم** بين الأنبياء وربهم، ﷺ، ترِث هذه «العالمية» المتوسِّعة والمتمكِّنة التي أطلقنا عليها اسم «العالمية المسدَّدة»؛ وتوضيح ذلك من الوجهين الآتيين:

أحدهما، أن التزكية عبارة عن **النموذج الأمثل** الذي يمثله العمل بـ«قانون المصلحة المسدَّدة» من جهة أن التزكية لا تكون إلا

مسدَّدة، إذ تكون مبنية علىٰ مُحكَم الضوابط التي وضعها الشرع لهذا القانون، حتىٰ يَخرُج عن تسيُّبه؛ فهذا التسيُّب ظاهرُه إطلاق العقل وباطنه جموح الهوىٰ، فلا عالمية ترجىٰ من ورائه؛ والحال أن الخروج عن التسيب لا يَحصُل علىٰ أكمل وجه إلا في أعمال التزكية التي أصلها الانضباط الشرعي؛ وعليه، فبقدر ما يتزكىٰ الإنسان، تزداد قدرته علىٰ التخلص من هذا التسيب، متّجها إلىٰ التحقق بكمال العالمية؛ وكمالها ليس في انتظام جميع العقول فيها بدون استثناء، وإنما في شرعية هذا الانتظام، حتىٰ ولو لم يشملها جميعا؛ إذ هذه الشرعية تكون **بسداد العقل** لا باستبداد الهوىٰ، ولا يضير العالمية الناشئة عن التزكية تخلُّف بعض العقول عنها، بل لا يزيدها هذا التخلف إلا بروزا، إذ لا تلبث أن تظهر الحاجة إلىٰ الانتظام فيها، دفعا لمضارّ هذا التخلف.

والثاني، أن بنية حفظ «التزكية» هي بنية «قانون المصلحة المسدَّدة»؛ فكما أن هذا القانون يتركب من طرفين متقابلين هما: «جلب المنفعة المعتبرة» و«دفع المضرة الملغاة»، فكذلك حفظ التزكية يقتضي اعتبار جانبين متقابلين: أحدهما **الحفظ العدمي**، ويقوم في إزالة أسباب تفويت التزكية؛ والثاني **الحفظ الوجودي**، ويقوم في الأخذ بأسباب تحصيل التزكية؛ وقد اصطلحنا علىٰ الحفظ العدمي للتزكية باسم «**التصفية**»[1] كما اصطلحنا علىٰ حفظها الوجودي باسم «**التنمية**»[2]؛ وبهذا، تكون «التصفية» هي النموذج الأمثل لـ «دفع المضرة»، وتكون «التنمية» هي النموذج الأمثل لـ «جلب المنفعة»؛

---

(١) الألفاظ المرادفة: «التطهير» و«التخلية» و«التنقية».

(٢) الألفاظ المرادفة: «الترقية» و«التحلية».

ومعلوم أن النموذجية تملك فاعلية في التخليق لا يملكها سواها، إذ يظهر النموذج بمظهر المثال الذي تحقَّق في الواقع، لذلك كان النموذج ينوب مناب الأصل ولو تفرع عليه؛ وهكذا، فإن التزكية تنوب مناب قانون المصلحة المسددة، بحيث يصح أن نضع التعريف التالي للمصلحة المسدَّدة، تبعا لتعريف الغزالىٰ، فنقول: **المصلحة عبارة عن المحافظة علىٰ التنمية أو التصفية.**

ومتىٰ تقرر أن «التزكية» هي نموذج «المصلحة»، وأن «قانون المصلحة المسدَّدة» مردود إلىٰ «التزكية» بِردّ الأصل إلىٰ نموذجه، ظهر أن «عقلانية المصلحة» لا تبرُز في شيء بروزها في «التزكية»، وأن عالمية هذا القانون لا تتسع في شيء اتساعها في عالمية «التزكية».

ويمكن أن نؤسِّس «قانون المصلحة المسدَّدة» علىٰ «ميثاق الإرسال»، ويتخذ هذا التأسيس صورة تأسيس الممْثول علىٰ المثال أو قل تأسيس المُنَمذَج علىٰ النموذج، علما بأن مثالَ الشيء أو نموذجه يُغني عما دونه من أفراد هذا الشيء، بل قد يَسُد مسدَّ الشيء نفسه؛ فمثلا، نموذج صفة «الشجاعة» هو «الأسد»؛ فهو يغنىٰ عن ذكر كائنات أخرىٰ تتصف بالشجاعة، لأنها أقل شجاعة، بل قد نقول: «زيد أسد»، بدل القول: «زيد شجاع»؛ فهذا الميثاق يقابل بين «الصدق» و«الكفر» كما يقابل قانون المصلحة بين «المنفعة» و«المضرة»؛ و«الصدق» ينزل من «المنفعة» منزلة النموذج من المُنمذَج كما ينزل «الكفر» من «المضرة»، هو كذلك، منزلة النموذج من المُنمذَج، بل إن التقابل بين «الصدق» و«الكفر» يُنتج تقابلا ثانيا يَدخل طرفاه في نفس العلاقة التأسيسية النموذجية، وهي التقابل بين

الضدين: «الإيمان» و«الكذب»، فـ«الإيمان» نموذج الخير، و«الكذب» نموذج الشر؛ ومعلوم أن «الصدق» قيمة مشتقة من اسم «الصادق»[١] من أسماء الله الذي هو أصدق الصادقين كما في قوله سبحانه: ﴿وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾[٢]؛ **ومعلوم أيضا أن «الإيمان» قيمة مشتقة من اسمه تعالىٰ «المؤمن» كما في قوله:** ﴿ٱلۡمَلِكُ ٱلۡقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلۡمُؤۡمِنُ ٱلۡمُهَيۡمِنُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡجَبَّارُ ٱلۡمُتَكَبِّرُۚ﴾[٣]؛ **يترتب علىٰ هذا أن تأسيس «المنفعة» علىٰ «الصدق»، باعتباره نموذجا لها، يؤول إلىٰ تأسيس «المنفعة» علىٰ اسمه تعالىٰ: «الصادق»،** بمعنىٰ أن «الصادق» سبحانه هو الذي يتولىٰ تحديد ما هو «**عين** المنفعة»[٤]، وهي هنا «الصّدق» أو «الإيمان»، بحيث يكون جلبها عملا مسدَّدا؛ كما **أن تأسيس «المنفعة» علىٰ «الإيمان»، باعتباره نموذجا لها، يؤول إلىٰ تأسيس «المنفعة» علىٰ اسمه سبحانه: «المؤمن»،** بمعنىٰ أن «المؤمن» هو الذي يتولىٰ تحديد ما هو «**ضد** المنفعة»، أي «المضرة»، وهو هنا «الكفر» أو «الكذب»، بحيث يكون دفعه عملا مسدَّدا؛ وعلىٰ الجملة، فإن النموذج الذي يتأسّس عليه قانون المصلحة المسدَّدة هو التالي: **المصلحة عبارة عن جلب الإيمان والصدق أو دفع الكفر والكذب**؛ فلا أنفع من الإيمان أو الصدق، ولا أضر من الكفر

---

(١) حديث الأسماء الحسنىٰ في رواية أبي هريرة من طريق عبد العزيز بن الحصين.

(٢) سورة **الأنعام**، الآية ١٤٦.

(٣) سورة **الحشر**، الآية ٢٣.

(٤) من المعاني الدقيقة للصدق «مطابقة الشيء لذاته»؛ أما المعاني المتداولة له، فهي «مطابقة الخبر للمخبر به» أو «مطابقة الفعل للقول» أو «مطابقة القول للعلم»

أو الكذب في «ميثاق الإرسال»؛ وحيث إن هذا النموذج مأخوذ من هذا الميثاق، فإن التأسيس عليه تأسيس علىٰ هذا الميثاق.

٣. اتفاق الشرائع علىٰ المصالح الضرورية

نظفر، بشأن عالمية المقاصد أو المصالح الضرورية، بنصين هامّين، أحدهما للغزالي والآخر للشاطبي.

أما الغزالىٰ، فيُطلق علىٰ الضروريات الخمس اسم «الأصول»، ويقول: «وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها **يستحيل** ألا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها **إصلاح** الخلْق؛ ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر»[١].

وأما الشاطبي، فيسمّي هذه الضروريات بـ «المقاصد الأصلية»، قائلا: «فهي التي **لا حظّ** فيها للمكلف، **الضروريات المعتبرة في كل ملة**، وإنما قلنا لا حظ فيها **للعبد** من حيث هي ضرورية، لأنها قيام بمصالح **عامة مطلقة**، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت»[٢].

وإذا ما قارنا بين النصين، تبينا ما يلي:

أ. أن كليهما أتىٰ بتفسير لوصف «الضرورة» الذي اختصت به هذه المقاصد الخمسة؛ فالغزالي فسَّر هذا الوصف بـ «الاستحالة»، من غير أن يحدد ما إذا كانت استحالة منطقية أو عملية أو وضعية؛

---

(١) **المستصفىٰ من أصول الفقه**، ج١، ص٥٣٨.

(٢) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، ص١٧٦.

أما الشاطبي، ففسَّره بـ «العموم» و«الإطلاق»، مع بيان المقصود بهما؛ وواضح أن «الاستحالة» و«العموم» و«الإطلاق» معان تُشعِر بالتسليم بـ «العالمية».

ب. أن كليهما يعتبر أن الشرائع جميعا تضمَّنت هذه المقاصد الكلية، بحيث لم يطرأ النسخ علىٰ أي منها، بل لا تقبله من الأصل؛ ولمّا كان الأنبياء يصدِّق بعضهم بعضا فيما جاءوا به من تعاليم تتعلق بهذه المقاصد الأصلية، فقد أنشأوا، بهذا التصديق المتصل، **عالمية تشريعية** تجمع مختلف أقوامهم علىٰ قيم مشتركة[1].

ج. أن كليهما يعتبر أن **إصلاح** الخلْق ينبني، أساسا، علىٰ العمل بهذه الضروريات الخمس؛ و«الإصلاح» اسم آخر لـ «التزكية»، و«إصلاح **الخلْق**» اسم آخر لـ «التزكية العالمية»، ومقتضاه، بحسب الشاطبي، الوصول إلىٰ أن **يختار** الإنسان أن يكون **عبدا** لله وحده؛ وهكذا، **فـ «التزكية العالمية» التي تورّث العبدية الاختيارية، بحسبه، إنما يُتوصَّل إليها بالتزام المقاصد الضرورية.**

د. أن التزكية العالمية، وإن انبنت، في كلا النصين، علىٰ نفس المقاصد، فإنها تضمَّنت، كما ذُكر، مُكوِّنين هما: «التصفية»، و«التنمية»؛ أما التزكية بمعنىٰ «التصفية»، فقد وردت في نص الغزالي، إذ ذكر التزكية بالصورة ذاتها التي جاءت بها في الشرائع، وهي عبارة عن «**النهي**» عن خمس كبائر من المفاسد؛ فيكون اشتراك الشرائع في هذه النواهي الخمسة دليلا علىٰ **عالمية التصفية**؛ وأما

---

(١) يقول العز بن عبد السلام: «وكذلك اتفقت الشرائع علىٰ تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض»؛ **القواعد الكبرىٰ** ج١، ص٨.

التزكية بمعنىٰ «التنمية»، فقد وردت في نص الشاطبي، إذ ذكر التزكية بأعلىٰ رتبها، وهي «**الإخلاص**»؛ ولما كان الإخلاص تجرّدا من الحظوظ، أفضىٰ إلىٰ **تحقق التنمية بالعالمية**، إذ طلب الحظوظ يفضي إلىٰ التنازع، والتنازع يعوق تحقق العالمية؛ فيلزم من هذين النصين أن **عالمية التزكية ترجع إلىٰ عالمية التصفية وعالمية التنمية**.

وهذا التصور المقاصدي للتزكية العالمية يحتاج إلىٰ تأسيس ائتماني؛ ويمكن أن نؤسّسه علىٰ «ميثاق الإرسال»، وذلك بالبناء علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿لِّيَسۡـَٔلَ ٱلصَّٰدِقِينَ عَن صِدۡقِهِمۡۚ﴾؛ فهذا القول يقتضي وصل هذا الميثاق الثالث بالميثاقين الآخرين: «ميثاق الإشهاد» و«ميثاق الاستئمان».

أما الصلة بـ «ميثاق الإشهاد»، فتتجلىٰ في كون السؤال الإرسالي يُذكِّر بالسؤال الإشهادي؛ فقد تقدَّم أن هذا السؤال الأخير سؤال تقرير، لا سؤال استفهام، بدليل أن الصفة المسؤول عنها قائمة، بالفعل، بالسائل؛ وإذا كانت، في «ميثاق الإشهاد»، صفة «الربوبية» المسؤول عنها قائمة بالرب سبحانه، فإن، في «ميثاق الإرسال»، صفة «الصدق» المسؤول عنها قائمة بالمسؤولين أنفسهم كما لو أنه سبحانه قال: «ألستم، أيها الصادقون، تُصدّقون بما بلَّغه الرسل إليكم؟»، ليكون جوابهم: «بلىٰ!»؛ وخصوصية الجواب عن هذا السؤال التقريري الإلهي أن رتبته من اليقين هي رتبة «**حق اليقين**»[1]؛ فكما أن «المربوب» لا يُسأل عن «الربوبية» إلا لكي يكون

(١) مراتب اليقين ثلاث: علم اليقين، ثم عين اليقين، ثم حق اليقين، تدبر سورة **التكاثر**.

جوابه معبِّرا عن **كمال يقينه بـ «الربوبية» علىٰ الوجه الذي يجب**، فكذلك لا يُسأل الصادق عن «الصدق» إلا لكي يكون جوابه معبِّرا عن **كمال يقينه بـ «الصدق» علىٰ الوجه الذي يجب**.

وأما الصلة بـ «ميثاق الاستئمان»، فتتمثل في كون «الصدق»، في «ميثاق الإرسال»، عبارة عن فعل ائتماني، وحقيقته المطلوبُ استيقانها هي، بالذات، **أداء الأمانة**؛ فالصادق هو الإنسان الذي أدىٰ الأمانة؛ ويمكن أن نصوغ «مبدأ الصدق» علىٰ النحو الآتي:

- **إذا أراد الإنسان مجرد الامتثال لِما بلَّغه الرسول، ناسبا هذه الإرادة إلىٰ ربه، كان امتثاله عملا ائتمانيا.**

فيتعين تأسيس العالَمِيتين: «عالمية التصفية» و«عالمية التنمية» علىٰ هذا المبدإ الائتماني؛ فمعلوم أن هذه التصفية راجعة إلىٰ النواهي الخمسة التي سَنَّتها جميع الشرائع، وهي: «لا تكفر» و«لا تقتل» و«لا تسرق» و«لا تزن» و«لا تسكر»؛ وبيِّنٌ أن «مبدأ الصدق» يقضي بأن يريد الإنسان الامتثال لهذه النواهي لذاتها، لا طلبا لعرَض، ولا قصدا لغرض؛ وليس هذا فقط، بل أيضا يقضي بأن لا يَنسب هذه الإرادة، ولو أنها وُجدت منه في الظاهر، إلىٰ نفسه، بل يَردُّها إلىٰ ربه، باعتبارها أمانة في ذمته؛ فيتبين أن هذه التصفية يمكن أن تتأسس علىٰ هذا المبدإ الائتماني من جهتين: إحداهما أن الامتثال لنواهيها **أداء للأمانة**؛ والأخرىٰ أن إرادة هذا الامتثال **أمانة**؛ وهكذا، تصبح عالمية التصفية المقاصدية، بفضل مبدإ الصدق الإرسالي، **عالمية ائتمانية**.

أما **التنمية**، فترجع، بالأساس، إلىٰ اعتبار العمل بالمقاصد الأصلية خاليًا من الحظوظ[1]؛ والحظوظ، كما مضىٰ، هي مظاهر للتملك؛ والخلوُّ منها يعني «الخروج عن التملك»، وهذا الخروج هو مقتضىٰ التحقق بالائتمان؛ فيتبين أن التنمية يمكن أن تتأسَّس علىٰ «مبدإ الصدق» من جانبين: أحدهما أن العمل بالمقاصد الأصلية أداء للأمانة؛ والثاني، أن الخلوَّ من الحظوظ تَحققٌ بالائتمان؛ وهكذا، تصير عالمية التنمية المقاصدية، هي الأخرىٰ، بفضل مبدإ الصدق الإرسالي، **عالمية ائتمانية**.

والحاصل أن تأسيس التصفية والتنمية علىٰ مبدإ الصدق الإرسالي هو تأسيس للتزكية المقاصدية، وأن عالميتها، كعالمية كل واحدة منهما، عالمية ائتمانية.

٤. مبدأ تضمُّن الشريعة لكل المصالح

لقد تم الاستدلال علىٰ أن التزكية تستمد عالميتها من سداد عقلانيتها وأيضا من اتفاق الشرائع علىٰ أصول مقاصدها، يبقىٰ أن نستدلَّ علىٰ أنها تستمد كذلك هذه العالمية من مصدر ثالث، وهو «الإسلام» باعتباره كمالَ الشريعة؛ وننطلق، في هذا الاستدلال الأخير، من نص للعز ابن عبد السلام عن كمال الشريعة جاء في مطلع كتاب **القواعد الكبرىٰ**، وهو الآتي:

«الشريعة **كلها** مشتملة علىٰ جلب المصالح **كلها**، دِقِّها وجِلِّها، وعلىٰ درء المفاسد **بأسرها**، دِقِّها وجِلِّها؛ فلا تجد حكما لله إلا وهو

---

(١) ننبه إلىٰ أننا نبني تحليلنا في هذا الموضع علىٰ رأي الشاطبي، وإن كنا لا نسلم به كما تقدم بيانه في الفصل السابع عندما تطرقنا للإخلاص.

جالبٌ لمصلحة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة، [ودارئٌ لمفسدة][1] عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة»[2].

واضح أن عز الدين بن عبد السلام لا يستعمل «المصلحة» بالمعنىٰ الذي استعملها به الغزالي، إذ هي، عنده، مرادفة لـ «المنفعة»، في حين هي، عند الغزالي، عبارة عن «جلب المنفعة أو دفع المضرة»؛ أما العز ابن عبدالسلام، فيعتبر الجمع بين «جلب المنفعة» و«دفع المضرة» تعريفا لمفهوم «الخير»؛ إذ يقول: «فإن الخير يُعبَّر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد»[3]، في مقابل مفهوم «الشر»، إذ يُعرّفه بضد ما عرَّف به «الخير»، فيقول: «والشر يعبّر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح»؛ ولا فرق بين حدِّ المصلحة عند العزالىٰ وحدِّ الخير عند ابن عبد السلام، ولا بين حدّ المفسدة عند الأول[4] وحدّ الشر عند الثاني سوىٰ أن ابن عبد السلام يستعمل أداة العطف «الواو» بين طرفي المعرِّف حيث يستعمل الغزالي حرف «أو» التي تفيد مطلق الجمع.

---

(١) في النص: «درء مفسدة».

(٢) **القواعد الكبرىٰ**، ج١، ص٣.

(٣) يقول عز الدين بن عبد السلام: «ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح»؛ **القواعد الكبرىٰ**، ج٢، ص٣١٥.

(٤) لم يذكر الغزالي حد المفسدة باللفظ، وإنما هو لازم عن حد المصلحة كما وضعه.

وحتىٰ نأمن اللبس، فقد ارتضينا أن نأخذ باصطلاح الغزالي، فضلا عن أنه يستجيب لمقتضيات تحليلية سوف يتضح أمرها.

وغرض ابن عبد السلام في هذا النص هو إبراز كُلّيتين اثنتين: أولاهما، «**كلية الشريعة**»، فلا حكم من أحكامها إلا ويقضىٰ بجلب منفعة أو دفع مضرة؛ والثانية «**كلية المصالح**»، فلا جلب منفعة أو دفع مضرة إلا ويوجد حكم من أحكام الشريعة يقضي بهما؛ لذا، يمكن إقامة **تكافؤ** بين الكليتين، أي تلازم من جانبين بينهما، بحيث إذا برهنا علىٰ إحداهما، نكون قد برهنا علىٰ الأخرىٰ؛ وليس هذا موضع استخراج أدلة العز علىٰ تَضمُّن كل الشريعة لكل المصالح؛ وإنما المراد هنا هو أن نُوضّح كيف أن تضمُّنَ الشريعة لكلية المصالح يورِّث «التزكية» صفة «العالمية»؛ وتوضيح ذلك من الوجوه التالية:

أ. يُرجع الفقهاء، علىٰ وجه العموم، تضمُّن الشريعة لكلية المصالح إلىٰ مضامين نصوص معينة تشير إلىٰ عالمية الشريعة، نحو الآيات الكريمة: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[1]؛ ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[2]؛ ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾[3]؛ وكذا الأحاديث الشريفة: «كان النبي يبعث إلىٰ قومه خاصة، وبُعث إلىٰ الناس عامة»[4]؛ «أُرسلت إلىٰ الناس

(١) سورة **الأعراف**، الآية ١٥٨.

(٢) سورة **سبأ**، الآية ٢٨.

(٣) سورة **الأنبياء**، الآية ١٠٧.

(٤) أخرجه البخاري.

كافة»[١]، «كان النبي يبعث إلىٰ قومه خاصة، وبعثتُ إلىٰ كلِّ أحمرَ وأسودَ»[٢]؛ أما المقاصديون، علىٰ وجه الخصوص، فيُرجعون هذا التضمن إلىٰ ما أفضىٰ إليه الاستقراء الذي أجروه علىٰ عموم النصوص، إذ اعتبروا أنهم توصَّلوا، بفضله، إلىٰ أعم المصالح، وأسموها بأسماء مختلفة، منها «الضروريات» و«الكليات الخمس»، وأنزلوها منزلة «الأصول» التي ينبغي أن تتفرع عليها كل المصالح الأخرىٰ، بحيث يصح أن نقول: إن كل المصالح، بحسبهم، موجودة **بالقوة** في هذه الأصول الخمسة المستقرأة؛ وليس هذا محلّ تقويم هذا الاستقراء المقاصدي.

غير أن الملاحظ هو أن هذه الأصول، علىٰ صبغتها الكلية، يمكن ردُّها، هي بدورها، إلىٰ أصول أعم منها؛ وقد تفطَّن بعض المقاصديين أنفسهم إلىٰ إمكانية هذا الرد؛ فهذا ابن القيم لا يفتأ في مختلف مؤلفاته يصف الشريعة بأوصاف تنزل منزلة أصول أعم وأشمل، وهي «العدل» و«الحكمة» و«الرحمة» كما في قوله: «الشريعة [..] عدل **كلها** ورحمة **كلها** ومصالح **كلها** وحكمة **كلها**[٣]؛ وقد نعتبر «الحكمة» هي الأصل الكلي الذي يُبنىٰ عليه «علم الغايات»، فيكون «علم المقاصد» الذي بين أيدينا فرعا من هذا العلم؛ وبالإمكان، من حيث المبدإ، أن يُبنىٰ علىٰ «العدل»، هو الآخر، علم شرعي ثان قد نسميه «**علم الأمانات**»، ويبنىٰ علىٰ «الرحمة»، كذلك، علم شرعي ثالث قد نسميه «**علم المِنَن**»؛ يلزم من هذا أن

---

(١) أخرجه مسلم.

(٢) رواه مسلم.

(٣) **أعلام الموقعين**، مج٣، ص٥.

كلية الشريعة يمكن الوصول إليها لا بطريق واحد، وإنما بطرق متنوعة؛ و«الطريق المقاصدي» ليس إلا واحدا منها؛ فمثلا، هناك «الطريق الائتماني» المبني علىٰ «العدل»، و«الطريق الامتناني» المبني علىٰ «الرحمة»؛ وإذا لم توضع بعدُ أسس هذه العلوم الشرعية[1]، فلأن العلماء صرفوا، لأسباب خارجة عن مستلزمات الشريعة نفسها، اهتمامهم بالكلية إلىٰ سواها من العلوم وتوارثوا هذا الصرف علىٰ مدىٰ قرون، حتىٰ رسخ في العقول أن الشريعة ليس لها إلا مدخل واحد هو «الفقه»، وأنه لا يبقىٰ في الإمكان إلا توسيع هذا المدخل قليلا كما فعل المقاصديون، ولا يزالون يفعلون.

والصواب أن كلية الشريعة ينبغي أن تكون مداخلها كثيرة، بل لامتناهية؛ فكل حكم من أحكامها الإلهية، علىٰ خلاف أحكام النُّظم البشرية، يحمل، في طيه، آثار **اللاتناهي الإلهي**، فيتعين الاجتهاد في النظر إلىٰ هذا الحكم من أكثر ما يمكن من الجهات كـ «القانون» و«الغاية» و«القيمة» و«الخلُق» و«الحقّ» (في مقابل «الباطل») و«المنّة»؛ وكل جهة من هذا الجهات الكثيرة جديرة بأن يُتوسّل بها في العمل بهذا الحكم توسُّلا يختلف باختلاف ظروف العاملين؛ فقد تكون **الجهة القانونية** أنسب لبعضهم، **والجهة القيمية** أنسب لآخرين، **والجهة الامتنانية** أنسب لغيرهم، وهكذا؛ يترتب علىٰ هذا أنه بقدر ما تتعدد جهات النظر إلىٰ الأحكام، لا تزال تتوسع آفاق الشريعة، حتىٰ لا مؤسسة تضاهيها، استيعابا لمصالح الناس ومقاصدهم؛ ولما كانت التزكية تنفتح آفاقها بانفتاح الشريعة

(١) بمعنىٰ «لم يشتغل بها المقاصديون».

علىٰ المزيد من جهات النظر، فإن عالميتها تظل حية لا تجمُد علىٰ جهة مخصوصة.

ب. أن أوفر عناصر الشريعة حظا لأن تتقبلها مختلف الأمم عنصران هما: «التوحيد» و«الأخلاق»؛ إذ العقل، حتىٰ ولو كان **عقلا مجردا**، يُذعن للتوحيد بما لا يُذعن للتعديد لو تُرك له الخيار بينهما، ويُسلّم للقيم بما لا يسلّم للأوامر لو تُرك له الخيار بينهما؛ وقد يُعبَّر عن هذه الحقيقة بالقول إن العقل، في الأصل، مفطور علىٰ «التوحيد» و«القيم»؛ فلو نحن حددنا «عالمية» الشيء **بقبول** كل العقول في العالم له، لكان «التوحيد» و«الأخلاق» أوكد وسائل الشريعة إيصالا إلىٰ هذا القبول العالمي.

ولما كان **التوحيد** عقيدة مشتركة بين كل الشرائع المنزَلة، فقد أطلق عليه القرآن اسم «إسلام الوجه لله» ونسبَه إلىٰ المؤمنين عامة، بل استعمل لفظ «الإسلام» بمجرَّده أو لفظ «المسلم»، في سياقات مختلفة، بهذا المعنىٰ؛ غير أن «التحقق بالتوحيد» غير «التوحيد»، إذ «التوحيد» معتقد واحد، بينما «التحقق بالتوحيد» درجات تختلف باختلاف الشرائع المنزَلة؛ إذ كل شريعة جاءت بأحكام تُصحّح أحكام الشريعة التي سبقتها بما يتناسب مع مستوىٰ الوعي التوحيدي الذي حصَّله أهلها، حتىٰ يطيقوا نقلهم إلىٰ مستوىٰ آخر من مستويات هذا الوعي يكون أزكىٰ لهم؛ فكل شريعة تُكمّل ما تحققت به سابقتها من التوحيد؛ وبدهي أن أكمل الشرائع تحقيقا للتوحيد آخرُها؛ وعليه، يجوز أن نقول **إن الشرائع لا تتفاضل، بالضرورة، توحيدا، لكنها تتفاضل، بالضرورة، تحقُّقا به**؛ لهذا، فإن المراد بـ«**إكمال الدين**» كما ورد في الآية: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي

﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾[1] ليس إكمال التوحيد، وإنما إكمال التحقق به؛ ولا يقال إن تحقق الإنسان بالتوحيد، في الأصل، كامل، وإن توالي نزول الشرائع إنما هو توالي تعليم الإنسان أشكال تدبير حياته الدنيا، لأنا نقول إن هذه الأشكال التدبيرية الإلهية هي نفسها نوع من أشكال التحقق بالتوحيد كما أن الاعتقاد والإقرار نوعان منها؛ فلا تجد حكما تدبيريا إلهيا إلا ويحمل، في طيه، معنىً أو معاني توحيدية لا تنفك عنه، أقلها الدلالة علىٰ وحدانية مُنزله، سبحانه؛ والعمل بهذا الحكم من شأنه أن يجلب التحقق بهذه المعاني.

ولا يخفىٰ أن عبارة «إكمال التحقق بالتوحيد» قد تُحمَل علىٰ معنيين: **أحدهما** سدّ النقص الذي لحق سابق التحقق بالتوحيد؛ **والآخر**، الإيفاء بكل مقتضيات هذا التحقق، بحيث لا مزيد عليها؛ كما لا يخفىٰ أن شريعة الإسلام أكملت التحقق بالتوحيد بالمعنيين: فقد سدَّت النقص في التحقق بالتوحيد ووفَّت **بتمام** مقتضياته، بينما اكتفىٰ سواها من الشرائع، علىٰ قدْره، بسد النقص الطارئ علىٰ التحقق بالتوحيد؛ وواضح أن الوفاء بتمام هذه المقتضيات هو الذي يُضفي علىٰ التزكية وفق التوحيد الإسلامي صفة «**العالمية**».

ولا ينفع القائل أن يقول: «إن التحقق بالتوحيد لا يمكن أن يتخذ صورته النهائية مع التوحيد الإسلامي، لِمَ لا يجوز أن تهتدي الإنسانية، وهي دائمة التقلب في أطوار التقدم، إلىٰ معان للتوحيد لم يعرفها الإسلام، متحققة بما لم يتحقق به أهله من قبل»؛ لأنا نقول: إن التوحيد مبناه علىٰ الاعتقاد **المؤتَمَن** علىٰ العالم[2]، بينما تقدُّم

---

(١) سورة **المائدة**، الآية ٣.

(٢) لفظ العالم بمعنىٰ «ما سوىٰ الله» (أي الخلْق)، وهو معناه الأصلي.

الإنسانية مبناه، أساسا، علىٰ الاعتقاد **المتملِّك** للعالم (أو قل الخَلْق)؛ وهيهات لإنسانية هذا حالها أن تتوصَّل إلىٰ مزيد الفهم للتوحيد، فضلا عن مزيد التحقق به! فاعتقاد الائتمان علىٰ العالم واعتقاد التملُّك للعالم ضدان لا يجتمعان؛ فكيف إذا كانت الإنسانية، لا معتقدِةً إمكان تملُّكها للعالم فحسب، بل لا تزال معتكفة علىٰ تملُّكه عمليا، حتىٰ كادت أن تنسىٰ بالمرة معنىٰ «التوحيد» لنسيانها المالك الحق.

أما **الأخلاق**، فهي الأخرىٰ، قيم مشتركة بين كل الشرائع ولو أن التحقق بهذه القيم المشتركة قد يختلف، هو أيضا، باختلاف مضامين الشرائع؛ إلا أن هذا الاختلاف يزدوج باختلافٍ أبعدَ منه، وهو أن كل شريعة تُضيف إلىٰ التي تقدمتها قيما غير مسبوقة، وهذه الإضافة للقيم، بحكم تقدّم الوعي الأخلاقي من أمة إلىٰ أخرىٰ، يتزايد قدرها مع توالي نزول الشرائع، إذ تكون إضافةُ الشريعة اللاحقة من القيم أكبر من إضافة الشريعة السابقة؛ وبالتالي، فإن آخِر الشرائع يكون أكثرها قيما وأكبرها إضافة لها؛ وعلىٰ هذا، يجوز أن نقول **إن الشرائع تتفاضل قيمًا كما تتفاصل تحقُّقا بهذه القيم**؛ لهذا، فإن المراد بـ «**إتمام المكارم**» كما ورد في الحديث: «إنما بعث لأتمم مكارم الأخلاق» ليس مجرد التحقق بالأخلاق، وإنما إضافة قيم جديدة إلىٰ الرصيد الأخلاقي لسابق الشرائع؛ ولا يقال: إن القيم التي بُلّغت للإنسان، في الأصل، تامة، وإنَّ تتابع نزول الشرائع إنما هو تتابعُ تعليمِ الإنسان طرُق التخلق بها؛ لأنا نقول: إن القيم لا تتناهىٰ كما لا تتناهىٰ الكمالات الإلهية، لأنها متفرعة منها؛ و«اللاتناهي» لا يحاط به، لا ابتداء، ولا علىٰ التوالي، ولكنه يستدعي مواصلة الكشف عن مضامينه؛ وتتابعُ نزول الشرائع إنما هو

تواصل الكشف عن مضامين «اللاتناهي» القيمي؛ وعليه، فلا تجد شريعة إلا وهي تتعاطىٰ تجديد سابق القيم من جهتين: **إحداهما**، أنها تُبلِّغ قيما غير معهودة، بدليل ما أخبرنا به القرآن من اختلاف دعوات الأنبياء، كأن كل واحد منهم اختص بالدعوة إلىٰ جملة غير مسبوقة من القيم لا يتعداها إلىٰ غيرها؛ والجهة الأخرىٰ، أن العمل بالقيم الجديدة المدعو إليها يؤثر في سابق القيم، تصحيحا لها أو ارتقاء بها، كأنَّ استئناف التحقق بها غير التحقق بها ابتداء.

ولا يخفىٰ كذلك أن عبارة «إتمام الأخلاق» قد يراد بها معنيين: **أحدهما**، سدّ النقص الذي لحق سابق التخلّق؛ **والآخر**، الإيفاء ببيان أكثر القيم، بحيث لا مزيد عليها؛ كما لا يخفىٰ أن شريعة الإسلام أتمت الأخلاق بالمعنيين: فقد سدَّت سابق النقص في التخلق، ووفَّت ببيان أكثر القيم؛ وواضح أن الوفاء ببيان هذه القيم كلها هو الذي يضفي علىٰ التزكية وفق القيم الإسلامية صفة **«العالمية»**.

ولا يفيد المعترض أن يقول: «إن القيم الأخلاقية لا يمكن أن تتحدد بصورة نهائية، لا قدرا ولا نوعا، مع مجيء القيم الإسلامية، لِمَ لا يجوز أن تتوصل الإنسانية، وهي دائمة الارتقاء في مراتب التقدم، إلىٰ قيم أخرىٰ لم يعرفها الإسلام، متخلقةً بما لم يتخلق به أهله من قبل»؛ الجواب من وجهين: **أحدهما**، أن القيم الإسلامية ليست من إبداع الإنسان، وإنما هي مقتبسة من الكمالات الإلهية؛ فحتىٰ إذا وُجدت قيم أخرىٰ أنتجتها الإنسانية بفضل تطوُّرها، فهذه القيم، علىٰ فرض أنها إبداع بشري مطلق، فلن تستغني بنفسها، لأنها قيم تملُّكية؛ والقيم التملُّكية لا تلبث أن تنقلب إلىٰ ضدها، ولا تدفع

عنها شبح هذا الانقلاب إلا إذا استعانت بالقيم المنزَلة، فأصلحت من شأنها؛ **والثاني**، أن القيم، ولو أنها، بحكم استنادها إلىٰ كمالات لامتناهية، غير متناهية العدد، فإن أصول هذه القيم يمكن عدّها، لأنها قيم مشتقة من الأسماء الحسنىٰ؛ وإن اعتُبر إحصاء هذه الأسماء أمرا توقيفيا، يبقىٰ أنه لا شريعة توسَّعت في تعدادها توسّع الإسلام فيه، بحيث يصح القول بأن القيم الإسلامية تشمل أكبر قدر ممكن من القيم، وهذه القيم إما أصول مشتقة من الأسماء الحسنىٰ أو فروع مستنبطة من هذه الأصول القيمية.

ج. أن الزمن الذي تنزل فيه الشريعة يكون زمنَها، لا زمن غيرها، حتىٰ ولو وُجدت مؤسسات أخرىٰ في نفس الزمن، ذلك لأن السبب في نزولها هو **إرادة تجديد الإنسان، لا إرادة تجديد السلطان**، بينما الأصل في وجود المؤسسات الأخرىٰ هو، أصلا، إرادة تجديد السلطان، وليس إرادة تجديد الإنسان؛ وتجديدُ شريعة الإسلام للإنسان عبارة عن تصحيحها لسابق تزكيته، أي، بالأساس، أنه تجديد أخلاقي بامتياز؛ إذ تكون لهذه الشريعة، بِحكم تعلُّقها بالإنسان بِما هو ماهية أخلاقية، **الهيمنةُ** في زمنها، بحيث يكون أهلها هم المسؤولون قبل غيرهم عن مآل التزكية في العالم، بل مسؤولون عن الآفات الأخلاقية التي تلحق بأفراده ومجتمعاته، إذ يلزمهم النهوض بأنفسهم بما يجعلهم قادرين علىٰ دفع هذه الآفات عن سواهم، وإلا فلا أقل من تفريغ ذمتهم من واجب توعيتهم، بكل أساليب العصر المتاحة، بضرورة تزكية أحوالهم.

وميزة هيمنة شريعة الإسلام أنها ليست سيطرة سلطانية قاهرة لإرادة الإنسان، وإنما **إشراف ائتماني راعٍ لحريته**؛ والمراد بهذا

الإشراف الائتماني أمران: **أحدهما**، أن التزكية التي تُؤمّنها للإنسان تورّثه الشعور **بالمسؤولية** التي لا تتقيد بالحدود، بل تسع العالم كله، حتىٰ في تعامله مع نفسه، ولا يعني ذلك أن يُشرك في هذا التعامل كل أفراد العالم، فهذا غير متصوَّر، وإنما أن يأتيه، وأمام ناظريه، علىٰ الدوام، الأفق العالمي، إذ استحضاره لهذا الأفق يجعله يحتاط للآثار البعيدة التي يمكن أن تنتج عن هذا التعامل؛ ومعلوم بأنه بقدر ما يتسع مجال المسؤولية، يتسع نطاق الحرية، فلا مسؤولية بغير حرية؛ **والثاني**، أن المسؤولية التي تورّثها شريعة الإسلام للإنسان ليست مسؤولية تسلُّط، وإنما **مسؤولية ائتمان**؛ وهذا يعني أن المسؤول، بحسبها، ينبغي أن يُعامِل المسؤول عنه، أيا كان، باعتباره أمانة في يده، حتىٰ يردّه إلىٰ مالكه، موقنا بأنه لا مالك له إلا ربُّه سبحانه؛ ومسؤوليته الائتمانية عن نفسه كمسؤوليته الائتمانية عن غيرها، إذ لا يَملك من أمرها شيئا ولو أنه لا ذاتَ مخلوقة أقرب إليه من نفسه؛ ولولا انتفاء مِلْك الإنسان لذاته، ما أطلقت عليه الشريعة اسم «العبد»؛ فـ «العبد» هو الذي ليس له من ذاته، بموجب الميثاق المأخوذ منه، إلا واجب الائتمان عليها؛ ومتىٰ خرج المتزكي عن الشعور بِملْك ذاته، أصبحت «العالمية»، لا أُفُقا يتطلع إليه، وإنما وصفا قائما بنفسه، بحيث يكون **إنسانا عالميا** بحق.

د. يمكن تأسيس «**مبدإ تضمُّن الشريعة لكل المصالح**»[1] علىٰ «ميثاق الإرسال»؛ لقد نصَّ هذا الميثاق علىٰ أن الأنبياء والرسل عليهم السلام

---

(١) نذكر بأننا نستعمل مفهوم المصلحة لا بالمعنىٰ الذي استعمله به العز بن عبد السلام، وإنما بالمعنىٰ الذي وضعه الغزالي، وهو أن المصلحة عبارة عن جلب المنفعة أو دفع المضرة

واثقوا ربهم علىٰ أن يصدّقوا بعضهم بعضا، وأن يُبلِّغوا أقوامهم هذا التصديق، حتىٰ يقتدوا بهم في التصديق بنبوات ورسالات جميعهم؛ لكن هناك فرقًا بين التصديقين: فتصديق النبيين والرسل تصديق حصل في الحالة التواثقية، بينما تصديق الأقوام المرسَل إليهم حصل، في الحالة التعاملية، علىٰ فترات تتوالىٰ بتوالي أزمان وجود هذه الأقوام؛ وهذا يعني أن التصديق التواثقي، علىٰ خلاف التصديق التعاملي، يتيح للنبي أن يُصدِّق، لا بمن سبقه من النبيين والرسل وعَلِم من أخبار تبليغهم ما علم فحسب، بل أيضا أن يصدِّق بمن جاء من بعده منهم، وإن لم يَحِنْ بعدُ زمنُ تبليغهم، مما جعلهم جميعا يصدّقون بآخِرهم عليه الصلاة والسلام، مِصداقا لقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾(١).

وغير خاف أن السبب الحامل لهم علىٰ هذا التصديق المتقدم علىٰ أوان التبليغ هو حصول سابق علمهم بأنه عليه الصلاة والسلام **يصدّق بمن سبقه** كما صدَّقوا هم أيضا بمن سبقهم، فضلا عن تصديقهم بمن أتىٰ من بعدهم، نظرا لوجود يقينهم بأنه لا صِدق إلا فيما حمَّلهم ربهم أمانةَ تبليغيه علىٰ فترات مختلفة؛ وتنتُج عن هذا التصديق النبوي المسائل التالية: **إحداها**، أن كل واحد من الرسل يؤمن بأن **مصالح الإنسان في وقته لا تكون إلا فيما كُلّف بتبليغه**؛ وهذا يعني أنه لا سبيل لأن يتزكّىٰ الإنسان في وقته بغير الرجوع إلىٰ شريعته؛ **والثانية**، أن الرسل توارثوا هذا الإيمان باشتمال شريعتهم

---

(١) سورة **آل عمران**، الآية ٨١.

علىٰ كل مقاصد التزكية التي يحتاجها الإنسان في أزمانهم، مهما تقلَّبت أحوال الإنسان بتقلُّب هذه الأزمان؛ **والثالثة**، أن آخر الرسل، عليه الصلاة والسلام، لا يؤمن بأن شريعته تنطوي علىٰ كل المصالح الضرورية لتزكية الإنسانِ في وقتِه فحسب، بل، أيضا، يؤمن بأن **مصالح الإنسان في كل الأوقات اللاحقة لا تكون إلا فيما كُلّف بتبليغه، مهما طال الزمان وتطوَّر الإنسان.**

من هنا، يتضح أن الشريعة الآخِرة ينبغي أن تشتمل علىٰ كل المصالح الضرورية لتزكية الإنسان، كائنا ما كان وقته وطوره؛ ومعلوم أن هذه المصالح علىٰ نوعين متكاملين: مصالح «الحياة الطيبة في العاجل» ومصالح «الحياة السعيدة في الآجل»؛ وقد غلب علىٰ الاعتقاد أن الحياة الطيبة هنا وسيلة إلىٰ الحياة السعيدة هنالك؛ والحق أن العكس صحيح أيضا، أي أن الحياة السعيدة في الآجِل، هي بدورها، وسيلة إلىٰ الحياة الطيبة في العاجل؛ فكما أنه لا سعادة مؤمَّلة بغير طِيبَة محقَّقة، فكذلك لا طِيبَة محقَّقة بغير سعادة مؤمَّلة؛ فهاهنا، عالمية التزكية تأتي من كون التزكية وفقَ شريعة الإسلام توفي بكل المصالح الناتجة عن التداخل بين الطيبة العاجلة والسعادة الآجلة.

والقول الجامع أن «ميثاق الإرسال» لا يعنىٰ أن «التزكية» التي يتولاها كل نبي تكون خاصة بأمته، كأنه لم يُرسل إلا إليها، وإنما تعم أمم العالم كلها، نظرا لأن «مبدأ المصلحة» الذي تقوم عليه ليس مبدأ خاصا بأمة دون أمة، وإنما هو مبدأ يتحدد به **العقل العملي** للإنسان بما هو إنسان؛ فالتزكية لا تكون إلا عالمية؛ وما اختلفت فيه الشرائع السماوية التي تولت هذه التزكية ليس إلا القدر الذي تطيقه

الأمم، في أزمان نزولها، من هذه العالمية، والذي يختلف بحسب استعداداتها الأخلاقية.

ولما كانت التزكية هي التخليق علىٰ مقتضىٰ المصالح الشرعية، استلزمت استرجاع **الفطرة** التي بنيت عليها هذه المصالح؛ فتعاطِي التزكية لا يستقيم بدون التسليم بمبدإ **فطرية المصالح**؛ بيد أن المقاصديين اتبعوا، في تبيُّن هذه المصالح الشرعية، طريقا استدلاليا ينافي الإدراك الفطري؛ وهذا الطريق الاستدلالي هو «الاستقراء»؛ فلننعطف، في الفصل الآتي، علىٰ بيان الاعتراضات التي تتوجه علىٰ هذا الاستدلال.

الفصل العاشر
من الاستقراء المعنوي إلى مواثيق الربوبية

معروف أن الاستقراء عبارة عن **الاستدلال بأمور جزئية، كلها أو بعضها، علىٰ ثبوت أمر كلي ينتظمها جميعا**؛ وقد استدل به علماء المسلمين ومفكروهم في مجالات معرفية مختلفة؛ ولم يشذ الأصوليون عنهم، بل استعملوه في تناولهم لمسالك العلة واستخراج القواعد الفقهية؛ أما المقاصديون منهم، فبعضهم أبرز حدوده في المجال الفقهي مِثل الغزالي، وبعضهم لجأ إليه في تقرير بعض المسائل مِثل العز بن عبد السلام والقرافي؛ لكن وُجد منهم من أشاد بفوائده أيما إشادة، واعتبره أعظم المسالك التي تُوصّل إلىٰ مقاصد الشريعة مِثل ابن عاشور، متّبعا، في ذلك، خطىٰ سلَفه أبي إسحاق الشاطبي الذي قرر أن يتخذه منهجا مميِّزا لعلم المقاصد، وأساسا من أسس تنسيقه لهذا العلم؛ وحيث إن الشاطبي ارتقىٰ بهذا الاستدلال إلىٰ هذه المنزلة في علم دقيق من العلوم الشرعية، بل قرنه بوصف لم يُقرن به من قبل، فسماه «الاستقراء المعنوي»، تعين أن نقف عند هذا الاستقراء الخاص، ونبين كيف أن شُبَها مختلفة تدخل

عليه، وتجعله غير صالح للاستدلال به علىٰ ما استُدل به عليه، فضلا عن التوسل به في الكشف عن المبادئ القيمية للتزكية.

١. دخول اللبس علىٰ مفهوم الاستقراء المعنوي عند أبي إسحاق الشاطبي

لقد دخل اللبس علىٰ مفهوم «الاستقراء المعنوي» من جهة تركيبه، حيث إن جزأه الأول: «الاستقراء»، لا يطابق معناه المعنىٰ الاصطلاحي لهذا المفهوم، وجزأه الثاني: «المعنوي»، لا يطابق معناه معنىٰ الأصل الذي أُخذ منه.

١,١. دخول اللبس علىٰ صفة المعنوي

لقد عرَّف الشاطبي «الاستقراء المعنوي» بقوله: الاستقراء المعنوي [...] لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلىٰ بعض، **مختلفة الأغراض**، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة»[١]؛ وشبَّه الشاطبي «الاستقراء المعنوي» بالـ«التواتر المعنوي»[٢]، مومِئا إلىٰ أن صفة «**المعنوي**» في هذا الاستقراء هي عين صفة «**المعنوي**» في التواتر، فضلا عن أن **تتبُّع** الجزئيات في الأول **كتتابع** الروايات في الثاني؛ والحال أن دلالة الصفة تختلف في المحلين: إذ «المعنوي» في التواتر يضادّ «اللفظي»،

(١) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، ص٥١؛ انظر أيضا نفس المصدر، ج١، ص٣٧.

(٢) يقول الشاطبي: «فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق [...] فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم، فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي»، نفس المصدر، ج١، ص٣٦.

باعتبار التقسيم الذي وضعه العلماء للحديث، أي أن لفظ «المعنىٰ» فيه مرادف للفظ «**المدلول**»؛ أما «المعنوي» في الاستقراء، فلا يضادُّ «اللفظي»، وإنما يضادّ «غير المعلَّل»، فيكون لفظ «المعنىٰ» فيه مرادفا للفظ «العلة» أو «الحكمة»، بل، علىٰ وجه أدق، مرادفا لـ«**القيمة**»؛ وهناك فرق بين «المدلول» و«القيمة»، إذ «المدلول» ينتمي إلىٰ المستوىٰ **الوجودي**، بينما «القيمة» تنتمي إلىٰ المستوىٰ **الوجوبي**، فقد تكون مثالا أو مبدأ أو معيارا أو حكما أو قاعدة أو ضابطا؛ وهكذا، فـ «الوجود» يقتضي التوصيف، بينما «الوجوب» يقتضي التقدير؛ لذا، فإن «الاستقراء المعنوي» عبارة عن «**الاستقراء القيمي**»؛ وحينها، يراد به «**الاستدلال بأمور مختلفة علىٰ قيمة مخصوصة**»؛ فمثلا، يُستدل، علىٰ قيمة «التيسير»، بالنصوص التي تصف الشريعة باليسر، وتنهَىٰ عن التنطُّع في العمل والتشدد في المعاملة، وتأذن بالترخص في العبادات والعادات، وتقرّر فتح باب التوبة وتكفير الذنوب وهكذا.

٢,١. دخول اللبس علىٰ اسم الاستقراء

إن «الاستقراء»، بحسب حدِّه المنطقي، يقابل «الاستنباط» أو، إن شئت قلت، «القياس الاستنباطي»[١]؛ فإذا كان الاستنباط استدلالا بالكليات علىٰ الجزئيات، لا يُحتاج، في ثبوت صحته، إلىٰ الرجوع إلىٰ الواقع، أحداثا أو أفرادا، فإن الاستقراء، علىٰ العكس، استدلال بالجزئيات علىٰ الكليات، يُحتاج، في ثبوت صحته، البناء

---

(١) يجعل بعضهم «الاستقراء» مقابلا لـ «القياس»، غير أن «القياس» علىٰ نوعين: «القياس التمثيلي» الذي اشتهر به الفقهاء و«القياس الاستنباطي» الذي يعرف بـ «القياس المنطقي»، و«الاستقراء» يقابل «القياس الاستنباطي».

علىٰ معطيات الواقع، أحداثا أو أفرادا؛ وهذا يعني أن الجزئيات، فيه، عبارة عن أشياء موجودة في الخارج، أي **أمور عينية**؛ أما الاستقراء، بحسب تعريف الشاطبي، ولو أن ظاهره استدلال بالجزئيات علىٰ الكليات، فإن جزئياته ليست معطيات **عينية**، وإنما هي مجرد معلومات **نصِّية**[1]، فهو كما يقول: «استقراء مواقع المعنىٰ حتىٰ يحصل منه في الذهن أمر كلي»[2]؛ وهكذا، فإذا كان الأصل في «الاستقراء المنطقي» **الواقع المحسوس**، فإن الأصل في «الاستقراء المعنوي» **النص المبلَّغ**؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلا يبعد أن يقع المستقرئ، عن قصد أو غير قصد، في إسقاط أوصاف التعامل مع الواقع أو الحس علىٰ التعامل مع النص أو التبليغ؛ ونذكر من هذه الأوصاف ثلاثة:

أحدها، «**الجُمْلية**»؛ المراد بـ «الجُملية» النظر إلىٰ أدلة الشريعة المستقرأة علىٰ أنها **كتلة واحدة** كما يُنظَر إلىٰ أفراد أو أعيان الواقع علىٰ أنها **كومة واحدة**، بحيث لا اعتبار فيها لهذه الأفراد أو الأعيان إلا من جهة القدر الذي تشترك به في المعنىٰ الكلي المطلوب الاستدلال عليه؛ غير أن مِثل هذا الركْم الاستعراضي للجزئيات لا يليق بالأدلة الشرعية؛ إذ الدليل الشرعي لا يتجرّد كليا من خصوصيته، فضلا عن قُدسيته، مهما اشترك مع غيره في معنىٰ من المعاني، إذ تكييفه للمعنىٰ الكلي لا يقل، عن هذا المعنىٰ، اقتضاء للاعتبار؛ فلما كان هذا المعنىٰ الكلي عبارة عن «قيمة»، بات الدليل

---

(١) ولا يقال إن الوقائع من حياة الرسول ﷺ تعد من الأدلة مع أنها ليست معلومات نصية، لأنا نقول بأن كل ذلك وصلنا نصوصا.

(٢) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٣، ص٢٠٧.

والدليلان كافيين في إثباتها، فكيف إذا كان الدليل نصا ناطقا بهذه القيمة بما لا مزيد عليه كالآية الكريمة: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[1]! فلا يُحتاج للمزيد من الأدلة لإثبات أن «رفع الحرج» مقصد من مقاصد الشريعة.

والثاني؛ «**الشيئية**»؛ المراد بـ «الشيئية» النظر إلىٰ أدلة الشريعة علىٰ أنها أشياء موجودة في الخارج، أي أمور مستقلة كما يُنظر إلىٰ الوقائع؛ ولو أن هذه الأدلة عبارة عن نصوص مبلَّغة، فإنه لا يمكن أن تقاس بالنصوص غير المبلَّغة كالتراكيب اللغوية التي يشتغل عليها أهل النحو؛ ذلك أن الناظر في النص غير المبلَّغ **يُعطِّل علاقته به**، بحيث يصير أشبه بشيء موضوع بين يديه، بينما النص المبلَّغ لا يسع الناظر أن يعطّل صلته به؛ ولما كانت هذه الصلة **علاقة اعتقادية**، لم يسعه إلا أن ينظر فيه **بوصفه مؤمنا به أو ينظر فيه بوصفه غير مؤمن به**؛ لذا، فإن الاستقرائي لا يأمن أن يقع، بموجب اندفاعه في مراكمة الأدلة بعضها علىٰ بعض، إلىٰ تعطيل هذه الصلة، ناسيا أن هذه الأدلة توجب عليه تفاعلا إيمانيا معها؛ ونسيانُ هذه الصلة لا يدل، كما يزعم بعضهم، علىٰ حياد إزاء هذه الأدلة، تحققا بالموضوعية، وإنما، في الحقيقة، يؤدي إلىٰ تفاعل غير إيماني معها، تفاعل خفي لا يشعر به الناظر؛ فليست بين النسيان والتذكر واسطة كما ليست بين الإيمان وعدم الإيمان واسطة.

والثالث، «**النسَقية**»؛ المراد بـ «النسقية» اعتبار العلاقة الاستدلالية بين الأدلة الشرعية المستقرأة والمعاني الكلية علاقة

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ١٨٥.

مُغلَقة، بمعنىٰ أن كل ما يمكن استنتاجه منها يُنسب إليها، وكل ما لا يمكن أن يُستنتج منها لا يُنسب إليها؛ والحقيقة أن هذه المعاني عبارة عن قيم، والقيم غير متناهية، لا، بمعنىٰ أن عددها غير محصور فحسب، بل، أبعد من ذلك، بمعنىٰ أن **القيمة الواحدة لا متناهية**، ذلك أن الأدلة المستقرأة لا تستنفدها، أيا كان عددها، ولا تمنع من إضافة مزيد الأدلة إليها؛ وليس هذا فقط، بل إن الأدلة التي تم استقراؤها قد يُستغنىٰ عنها بأدلة أخرىٰ تقوم مقامها أو تزيد عليها دلالةً علىٰ هذه القيمة أو مناسَبةً للأحكام المترتبة عليها؛ لذلك، يجب أن يبقىٰ الاستدلال بالنصوص الشرعية علىٰ المعاني استدلالا مفتوحا علىٰ التوسيع والتعديل بغير انقطاع.

وإذا ثبت أن الاستقراء ينطلق من جزئيات حسية، لا من جزئيات نصية، كما يتصف بـ «الجُملية» و«الشيئية» و«النسقية»، وأن كل هذه الخواصّ الاستقرائية لا تناسب الاستدلال بالنصوص الشرعية علىٰ المعاني، فلا يبقىٰ من وجوه الاشتراك بين «الاستقراء المنطقي» و«الاستقراء المعنوي» إلا مجرد عملية **التتبع** أو **التفحص** للجزئيات.

وعلىٰ الجملة، فلا يمكن أن نأمن اللبس المزدوج الذي دخل علىٰ طرفي مصطلح الشاطبي إلا إذا استبدلنا بطرفه الأول: أي «الاستقراء»، مفهوم «التتبع»، وبطرفه الثاني، أي «المعنوىٰ»، مفهوم «القيمي»، أي إذا استبدلنا، في نهاية المطاف، باسم «الاستقراء المعنوي»، اسما آخر هو «**التتبُّع القيمي**».

٢. الاعتراضات علىٰ إثبات الاستقراء المعنوي لمصلحية الشريعة

يكاد المقاصديون، متقدمون ومتأخرون، يُجمعون علىٰ أن **استقراء** التكاليف الشرعية يُنتج أن الشريعة تنطوي علىٰ مصالح العباد، دنيا وأخرىٰ، مستعملين، في الغالب، عبارة «الشريعة وُضعت لمصالح العباد»[١]، أو عبارة «الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد»؛ غير أن جمودهم علىٰ هاتين العبارتين لا مسوّغ له، إذ بالإمكان التعبير عن نفس المعنىٰ بصيغ عديدة كأن تُستعمل ألفاظ «التضمن» و«الانطواء» و«الاحتواء» بَدل «الوضع» والمجيئ»؛ ويُستعمل لفظا «الخلْق» و«العالم» بدل «العباد»، إذ كلاهما يحتمل إفادة معنىٰ «الناس»، بل تُحذف بالمرة ألفاظ «العباد» و«الدنيا» و«الأخرىٰ» أو «العاجل» و«الآجل»، إذ كلها متضمَّنة في لفظ «الشريعة»، فلا يُشرَّع إلا لـ «العباد»، والشارعُ وعَد بأن يسألهم عما فعلوا بما شرع لهم؛ وفعلُهم لا يكون إلا في عاجلهم أو دنياهم، وسؤالهُم لا يكون إلا في آجلهم أو أخراهم؛ ولعل هذا الجمود ناتج عن ميل الفقهاء، عموما، إلىٰ رفع بعضهم أقوالَ بعض بصورتها المنقولة عنهم إلىٰ رتبة **قواعد مقررة**؛ غير أن الغلو في هذا الرفع قد يضرّ بحيوية العلم؛ ونختصر مدلول هاتين العبارتين بالتركيب الإضافي: «**مصلحية الشريعة**» أو «**إصلاحية الشريعة**».

وحسبنا هنا تقرير صاحب «الاستقراء المعنوي» في مطلع **كتاب المقاصد**، إذ يقول: «والمعتمد إنما هو أنا **استقرينا** من الشريعة أنها

---

(١) «وضع الشريعة إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»، الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، ص٦.

وُضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه»[1]؛ مهما كانت الأسباب التي دعت إلىٰ تعاطي هذا الاستقراء لنصوص الشريعة من أجل الوصول إلىٰ أنها متضمنة لمصالح الخلق، فإن هذه الدعوىٰ الاستقرائية تبقىٰ أغرب دعاوىٰ المقاصديين؛ وها نحن نذكر بعض وجوه الاعتراض علىٰ هذه الدعوىٰ الغريبة:

أحدها، الواقع أن تضمُّن الشريعة لمصالح العالم **حقيقة بديهية**، فهي محل العلم الضروري، لا العلم النظري، فضلا عن أن تكون محل استقراء[2]؛ فهذه الحقيقة ترجع إلىٰ القول «إن الشريعة قانون إصلاحي»، أو، علىٰ وجه أدق، «إن الشريعة هي القانون الإصلاحي الموضوع للعالم»؛ وواضح أن هذا القول بمنزلة **تعريف** للشريعة؛ والتعريف لا يُبرهَن عليه، وإنما يوضع وضعا نازلا منزلة في اليقين أعلىٰ من منزلة المسلَّمة، لأن المسلمة قد يُبرهَن عليها في سياق آخر أو مجال آخر، بينما التعريف لا يُبرهَن عليه مطلقا؛ ومن ادَّعىٰ البرهان عليه، نَزَع عنه وصف التعريف واعتبره **ادعاء**؛ وهذا، بالذات، ما فعله المقاصديون، إذ لو سئل أحدهم: «ما معنىٰ الشريعة؟» لم يكن له بد من أن يجيب: «الشريعة هي القانون المنزَل لإصلاح العالم»؛ وواضح أن هذا الجواب كاشف عن ماهية الشريعة، والكشفُ عن ماهية الشيء هي، بالذات، وظيفة التعريف؛ ومع ذلك، ظل المقاصديون يراكمون الأدلة بعضها فوق بعض للبرهان علىٰ أن «الشريعة وضعت لمصالح العباد»، إلا أن هذه المراكمة لا معنىٰ لها، لأن من يُبرهن علىٰ التعريف كمن يبرهن علىٰ

---

(١) نفس المصدر، ج٢، ص٦-٧.

(٢) الاستقراء يجمع إلىٰ النظر التجربة.

مبدإ الهوية، لأن الطرف المعرِّف (بكسر الراء) هو عين الطرف المعرَّف (بفتح الراء)؛ فمن يقول: «الشريعة هي القانون المنزَل لإصلاح العالم» كمن يقول: «الشريعة هي الشريعة» أو يقول: «القانون المنزَل لإصلاح العالم هو القانون المنزَل لإصلاح العالم»؛ فيتبين أن القول بـ «أن الشريعة وُضعت لمصالح العباد» له من قوة البداهة ما للتعريف، بل ما لمبدإ الهوية، هذا إن لم يكن أقوىٰ بداهة متىٰ أخذنا بعين الاعتبار كمال الشارع.

والاعتراض الثاني، أن الاحتجاج لهذا الاستقراء بوجود منكرين للتعليل مردود؛ وليس هذا مقام الخوض في مسألة التعليل، ولا في مسألة التحسين والتقبيح ذات الصلة، لكن نقول بأن هذا الاحتجاج مبني علىٰ مسلَّمة باطلة، وهي أن «**كل إنكار لقضية معلومة يجب دفعه بدليل نظري**»، ذلك أن استحقاق الإنكار الدفعَ يتعلق بطبيعة القضية التي وقع عليها؛ فإن كانت هذه القضية معلومة **بالضرورة**، فالاحتجاج لها كالاحتجاج للماء بأنه يروي شاربه أو للطعام بأنه يشبع آكله؛ والرد علىٰ من ينكرها بالاستدلال أسوا من الاحتجاج لها، لأنه يفترض إمكان إنكارها، وهو أمر محال؛ ويمكن أن يكون الرد عليه بأحد الطريقين:

أحدهما، **ترْكُ الرد علىٰ المنكر**؛ ذلك أنه لا بد أن يكون هذا المنكر قد أصاب فكره فساد؛ فمثلا، من ينكر أن طعم العسل حلو، لا بد أن تكون حاسة الذوق عنده قد اعتلت؛ ولا ينفع معه أن تدله علىٰ مَنحلَة تضمُّ عددا كبيرا من خلايا النحل، ولا حتىٰ مناحل كثيرة؛ فلو تناول منها جميعا لن يرجع عن إنكاره، بل يزداد جمودا علىٰ إنكاره؛ ولو لم يكن بلسانه سُقم، لرجع عن إنكاره بمجرد أن

يطعم من أول خلية؛ فكذلك الأمر بالنسبة لإنكار أن الشريعة معللة بالمصالح، فلا يفيد المنكِر أن تأتيه بالأدلة تلو الأدلة، علىٰ أساس أن تضافر الأدلة ألزم له من عدمه؛ إذ علته ليست في عدم تقديره للشريعة، وإنما في عدم قدرته علىٰ إدراك معنىٰ «الصلاح»، ذلك لأن الصلاح لا يكون إلا بالشريعة؛ فماهية الصلاح ماهية شرعية؛ فلولا نزول الشرائع، ما أدرك الإنسان معنىٰ «الصلاح»؛ ولا يقال إن من الأمم الصالحة مَن لم تنزل عليه شرائع، لأنا نقول: إن مفهوم «القانون» الذي يُصلِح هذه الأمم مستمد، أصلا، من معنىٰ «الشريعة» ولو لم تنزِل عليها، لأن أمم العالم لم تكن قط بمعزل بعضها عن بعض؛ فالشريعة هي الأصل في وجود القانون؛ فلولاها، ما استطاع الإنسان أن يُكوِّن فكرة عنه، ناهيك عن أن يتخذه منهجا للإصلاح.

والطريق الثاني، **إتيان الأمر الذي ينكره المنكر**؛ المراد هو أن تعمَل بالأمر البديهي محل النزاع أو تدعو المنكر إلىٰ أن يفعل مِثلَ فعلك كأن تَشرب حتىٰ تُروىٰ بالنسبة لمنكر أن الماء يَروي شاربَه أو تأكل حتىٰ تشبع بالنسبة لمنكر أن الطعام يُشبع آكله؛ وهذا يعني أن مِثْل هذا الإنكار يقتضي الانتقال من مجال النظر إلىٰ مجال العمل؛ فكما أن النظر يُتوسَّل به في الإثبات أو الإبطال، فكذلك العمل يُتوسّل به في التصديق أو التكذيب؛ وقد يتلازمان أو يُقدَّم أحدهما علىٰ الآخر؛ ولكن إذا قصُر الناظر عن الإثبات أو الإبطال أو عجز، ولو مع صحة أدلته، عن صرف المعاند عن عناده، وجب الانتقال إلىٰ العمل، مُصدِّقا أو مُكذِّبا؛ فحينها، يَضطر منكر التعليل بالمصالح إلىٰ أن يواجه **واقع الصلاح** في التصرفات التي تلازم العمل بالشريعة، فلا يسعه إلا أن يُسلِّم بهذا الواقع الصالح، إلا أن يكون لا يَعقل، كما ذُكر، معنىٰ «الصلاح».

والاعتراض الثالث، لو سلمنا جدلا أن دعوىٰ «تضمُّن الشريعة للمصالح» تحتاج إلىٰ إثبات، فلا يلزم أن نعود، في ذلك، إلىٰ نصوص الشريعة، **فنحشرها حشرا** باعتبارها أدلة، بل يكفي تحصيل أحد الأمور الاعتقادية الثلاثة الآتية، وهي: «معرفة الألوهية» و«التحقق بالإيمان» و«التحقق بالإرادة»؛ وبيان ذلك كالتالي:

أ. **معرفة الإله**؛ تحصل معرفة الإله بمعرفة أسمائه أو أوصافه أو أفعاله؛ ولا يسع العارف بواحد من هذه العناصر إلا الإيقان بكماله علىٰ الإطلاق؛ والإصلاح إنما هو أثر من آثار هذا الكمال، بحيث يمكن أن يُستدل علىٰ الأثر بكمال المؤثِّر سبحانه؛ والشاهد أن المقاصديين أنفسهم لجأوا إلىٰ هذا الطريق في الاستدلال، حيث إنهم بنوا **تقصيدهم** للشريعة علىٰ اسم من أسماء الله الحسنىٰ، وهو اسم «الحكيم» الذي تكرر في القرآن أكثر من تسعين مرة؛ و«الحكيم» هو الذي لا يشرع شيئا عبثا ولا جزافا ولا همَلا؛ فلا حكم شرعه الحكيم بغير غاية مقصودة، ولا مصلحة مرسومة؛ ولم يبلغ أحد من المقاصديين مبلغ ابن القيم في بناء اجتهاداته علىٰ هذا الاسم العظيم، فمن أقواله في هذا الباب: «لا يكون الكلام حكمة حتىٰ يكون موصِّلا إلىٰ الغايات المحمودة والمطالب النافعة؛ فإذا كان المتكلم به لا يقصد مصلحة المخاطبين ولا هُداهم، ولا إيصالهم إلىٰ سعادتهم، ولا كان ذلك هو الغاية المقصودة المطلوبة، ولا تكلم لأجلها، ولا أرسل الرسل وأنزل الكتب لأجلها، ولا نصب الثواب والعقاب لأجلها، لم يكن حكيما ولا كلامه حكمة»[1]؛ وعلىٰ هذا،

(١) **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، ص. ٤٠٠، مكتبة التراث، القاهرة.

فإن الاستدلال باسم واحد من الأسماء الحسنىٰ علىٰ «تضمن الشريعة لمصالح العالم» يكفي في إفحام المنكِر، بل يغني عن أي استدلال آخر، ناهيك عن الاستقراء الذي يظل يتقلب بين آثاره سبحانه التي تمثلها الأدلة النصية، مراكما لها.

ب. **التحقق بالإيمان**؛ إن خصوصية «الإيمان» هي أنه يجعل المؤمن يتبين من مصالح الشريعة ما لا يتبيَّنه بطريق آخر؛ **فأول** مصلحة، بل **أعظم** مصلحة يوقن «المؤمن» بأن الشرع جاء بها هي مصلحة «الإيمان»؛ وليس هذا فحسب، بل «الإيمان»، في الأصل، عبارة عن إيمان ذي بُعدين: أحدهما، «إيمان **خطابي**؛ والآخر، «إيمان **تبليغي**»؛ فمما يقتضيه الإيمان التسليم بـ «الربوبية»، لا **تبليغا** فحسب، بل أيضا التسليم بها، **خطابا**؛ فقد عُلِم أن الله ﷻ أخذ علىٰ الإنسان الميثاق بأن أشهده علىٰ ربوبيته، متعرّفا إليه بما شاء من **كمالاته**، فأدرَك منها إدراكا **حضوريا** ما شاء له أن يدركه؛ وهذا يعني أنه يمكن الاستدلال بالإيمان علىٰ مجيء الشريعة بمصالح العالم بطريقين: **أحدهما**، الاستدلال **بالإيمان التبليغي** المستمَدّ من أحكام الشريعة؛ **والثاني**، الاستدلال **بالإيمان الخطابي** المستمَدّ من «ميثاق الإشهاد» والمودَع في الفطرة؛ وعليه، فإذا كان «الدليل الشرعي» الواحد يكفي للاستدلال علىٰ وضع الشريعة لمصالح العالم، فإن «**الكمال الإلهي**» الواحد المدرَك في حالة «الإشهاد» والمحفوظ في «الفطرة» يكفي لهذا الاستدلال من باب أوْلىٰ[١]؛ وبهذا، يتبين أن

---

(١) ذلك لأن الدليل الشرعي تبليغي، والكمال الإلهي خطابي، والخطاب الإلهي أصل التبليغ النبوي؛ والشريعة مبنية علىٰ الفطرة التي هي ذاكرة حافظة لهذا الخطاب.

الاستدلال بـ «الإيمان الخطابي» يُغني عن أي استدلال آخر بما أغنىٰ عنه الاستدلال باسم واحد من الأسماء الحسنىٰ، لأن مسمّىٰ كل اسم منها هو كمال من الكمالات الإلهية.

ح. **التحقق بالإرادة**؛ إذا كانت خصوصية «الإيمان» تبيُّن المصالح، فإن خصوصية «الإرادة» **تطَلُّب** المصالح؛ فحيثما أدرك «الإيمان» المصلحة، طلبتها الإرادة؛ وعليه، فكما أن إدراك المصلحة يَدخُل في حدّ «الإيمان»، فإن طلب المصلحة يَدخل في حدّ «الإرادة»؛ وليس هذا فقط، بل «الإرادة»، مَثَلها مَثَل «الإيمان»، هي الأخرىٰ، ذات بعدين: أحدهما، **«الإرادة الخطابية»**، وهي الإرادة باعتبار استئمان الله، جلَّ وعلا، الإنسان عليها، وهي، علىٰ التعيين، «إرادة صلاح العالم»؛ وواضح أن صلاح العالم إنما هو جلب مصالحه، بحيث يكون الإنسان قد ائتُمن علىٰ «إرادة حفظ مصالح العالم»؛ والبعد الثاني، **«الإرادة التبليغية»**، وهي الإرادة باعتبار القصد إلىٰ امتثال الأوامر التي نزلت بها الشريعة؛ ولا يخفىٰ أنَّ، في مجرد هذا الامتثال التبليغي، تحصيل مصالح، بغض النظر عما يقترن بالأوامر من منافع عاجلة أو آجلة؛ فالامتثال التبليغي، في حد ذاته، مصلحة، وتكوينُ القصد إليه مصلحة، وتحصيل العزم عليه مصلحة، وتعيين النية فيه مصلحة، والهدايةُ التي كانت سببا في كل فعل من هذه الأفعال مصلحة، وهكذا؛ وكل واحد من هذه الوجوه يصلُح لأن يُستدل به علىٰ «**مصلحية**» الشريعة، أو «**إصلاحية**» الشريعة؛ أما «**الائتمان علىٰ المصالح**» الذي يستفاد من الإرادة الخطابية، فهو «الائتمان علىٰ الشريعة» بعينه؛ وعليه، فلا يُحتاج إلىٰ الاستدلال به علىٰ «مصلحية» الشريعة كما لا يُحتاج إلىٰ الاستدلال علىٰ الشيء بنفسه، فلا أدل علىٰ الشيء من ذاته؛ ففائدة الإرادة

الخطابية هي أنها تكشف لنا حقيقة الإرادة التبليغية، وهذه الحقيقة هي أنها عبارة عن «الائتمان علىٰ مصالح العالم»؛ وهكذا، فإن الشريعة، خطابيا أو تواثقيا، عبارة عن مصالح؛ والمصالحُ، تبليغيا أو تعامليا، عبارة عن شريعة.

بناء علىٰ هذه الاعتراضات الثلاثة: «كون مصلحية الشريعة قضية بديهية»، و«فقدان الاستقراء صلاحية الرد علىٰ منكري هذه المصلحية»، و«إمكان الاستدلال عليها، في حالة **التسليم الجدلي** بالحاجة إلىٰ هذا الاستدلال، بطرق أيسر وأوضح»، يتبين أن إقحام الاستقراء في إثبات مصلحية الشريعة لا طائل تحته؛ وربما يكون الغرض من هذا الإقحام هو إضفاء الصبغة العلمية علىٰ البحث المقاصدي، تقليدا للعلوم العقلية؛ فلما تحدّد موضوع هذا البحث، وهو المقاصد، فقد تقرّر أن يكون منهجه «الاستقراء» الذي أثبت فائدته في مجالات أخرىٰ؛ وقد ظهر الآن بطلان استخدام هذا المنهج في مسألة أساسية وهي إثبات «مصلحية» الشريعة.

علىٰ أي حال، لو أن المقاصديين، بَدل الاستغراق في إثبات «مصلحية» أو قل «صلاحية»[١] الشريعة الإسلامية، اشتغلوا بالاستدلال علىٰ أن هذه الشريعة تتضمن من المصالح **أكثر** مما تتضمنه الشرائع السابقة أو، بإيجاز، علىٰ أن **الإسلام أصلح الشرائع أو قل أزكاها**، لكان أدل علىٰ حقيقة هذا الدين وأفيد لهم ولعلمهم، حيث إن ذلك يُمكّنهم من تحقيق أمور غاية في الأهمية، منها «توسيع

(١) إن القول بأن الشريعة تتضمن المصالح يرجع إلىٰ القول إنها تتضمن ما يكون به الصلاح، ثم إن «المصلحة» قد تعتبر مصدرا بمعنىٰ «الصلاح» كالمنفعة مصدر بمعنىٰ النفع.

نطاق المقاصد»، و«سبر أبعادها الجامعة وآفاقها العالمية»، و«تبيُّن إمكانات فتحها علىٰ مجالات وتصوّرات ومعتقدات أخرىٰ»، و«الكشف عن مزيد القيم في هذه الشريعة»، وأخيرا «تحصيل التقدير الكافي لجوانبها الأخلاقية وآثارها الروحية»؛ ولعل، في إثبات «**أصلحية**» الإسلام، أي تفوُّق «مصلحيته» علىٰ غيرها، متسّعا لاستخدام الاستقراء، لأن «حشر الأدلة» الذي هو قوام الاستقراء يناسب الشرائع المنسوخة أو المفضولة، ولا يناسب الشريعة الناسخة أو الفاضلة؛ أو، بإيجاز، **إن المسألة المقاصدية التي تحتمل الإثبات بواسطة الاستقراء ليست صلاح الشريعة، وإنما أصلحيتها، ليست زكوّ الشريعة، وإنما أزكويتها.**

٣. الاعتراضات علىٰ إثبات الاستقراء المعنوي للكليات المصلحية الثلاث

كما أجمع المقاصديون علىٰ أن الاستقراء يُثبت أن «الشريعة وضعت لمصالح العباد»، فكذلك أجمعوا علىٰ أنه يُثبت انقسام الكليات المصلحية، من حيث قوة تأثيرها في صلاح العالم، إلىٰ أقسام **ثلاثة**، وهي: «الضروريات» و«الحاجيات» و«التحسينيات»؛ وهذا يعني، مرة أخرىٰ، أن المقاصديين توصّلوا إليها بالبحث في مختلف الأدلة الشرعية، «ظواهر وعمومات ومطلقات ومقيدات وكليات وجزئيات» كما قيل؛ وهكذا، يبني الشاطبي علىٰ تقريره بأن الاستقراء وصَّله إلىٰ إثبات «مصلحية الشريعة»، فيقول، في مقدمة **كتاب المقاصد**: «وإذا دل الاستقراء علىٰ هذا [أي «مصلحية الشريعة]، وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم، فنحن نقطع بأن

الأمر مستمر في جميع **تفاصيل** الشريعة»[1]؛ وأهم هذه التفاصيل التي تلي ادعاءه بأن الاستقراء مثبِت لـ «مصلحية» الشريعة، هو التقسيم الثلاثي للكليات المصلحية، فيقول: «تكاليف الشريعة ترجع إلىٰ حفظ مقاصدها في الخلْق؛ وهذه المقاصد ثلاثة أقسام: أحدها، أن تكون ضرورية؛ والثاني، أن تكون حاجية؛ والثالث، أن تكون تحسينية»[2].

بالرغم من اتساع التسليم بهذا التقسيم، علىٰ أساس أنه مستند إلىٰ استقراء لا ينازع فيه أحد، فإن **حشْر** النصوص الشرعية الذي يقوم عليه الاستقراء يُدخِل عليه **شبهة الحط من قدر هذه النصوص**؛ إذ يمحو تفرُّدَ كل نص في بيان مراد الشرع، فضلا أن الأصل في النظر في النصوص الشرعية ليس تقصِّيها الحاشد لها، وإنما تدبُّرها المقدِّر لكل نصّ علىٰ حدة؛ فقد يوفي التدبر في النص الواحد بما لا يوفي به الاشتغال بحشد النصوص، دلالةً علىٰ الكلي المطلوب؛ وهذا يرجع إلىٰ القول بأن الاستقراء لا يراعي قُدسية النص، إذ ينزع عنه هيبته ويقطع مدده، أو قل، في كلمة جامعة، إن **الاستقراء لا يحترم النص**.

وحسبنا شاهدا علىٰ عدم الاحترام هذا أن **نتائج الاستقراء قد تخالف الأحكام الشرعية**؛ فهذا الشاطبي أدرج بعض الواجبات، لا في الضروريات، وإنما في التحسينيات، بينما أدرج بعض المندوبات، لا في الحاجيات، وإنما في الضروريات، بل أدرج المباحات، لا في التحسينيات، وإنما في الضروريات؛ وقال بهذا

---

(١) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج١، ص٧.

(٢) نفس المصدر، ج٢، ص٨.

الصدد: «فإنه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الإباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها، فيقع الشك في كونها من الضروريات»[1]، وعلّل الشاطبي ذلك بأن المطلوب الشرعي على ضربين: «ما كانت الغريزة خادمة له»[2] و«ما لم تكن الغريزة خادمة له»؛ أما الأول، فلا تؤكد الشريعة على طلبه، تعويلا على رجحان موافقة الغريزة لطلبها؛ وأما الثاني، فهو الذي تُشدّد الشريعة في طلبه، بناء على رجحان مخالفة الطبع لطلبها؛ غير أن هذا التعليل لا ينفع الشاطبي، لأنه يضعه أمام خيارين لبناء التقسيم: بناء التقسيم على استقراء الأدلة الشرعية أو بناؤه على استقراء الخصائص الغريزية؛ فإن كان الأول، فلا يكون ضروريا إلا ما أوجبته الشريعة، ولا حاجيا إلا ما ندبت إليه، ولا تحسينيا إلا ما أباحته؛ فإن كان الثاني، فلا يكون ضروريا إلا ما اضطرَّت إليه الغريزة، ولا حاجيا، إلا ما افتقرتْ إليه، ولا تحسينيا إلا ما تخيَّرتْه؛ ولما أراد الشاطبي الجمع بين مقتضيات الشريعة ومقتضيات الغريزة، فقد اختل عنده التمثيل لهذه الأقسام الثلاثة، بل هذا الاختلال لاحت بوادره منذ محاولات التقسيم الأولى؛ وسببُه الرئيس هو الخلط الذي وقع فيه عموم المقاصديين بين «الغريزة» و«الفطرة»؛ فالتقسيم المشروع هو الذي يكون مبنيا، **تفريعا وترتيبا وتمثيلا**، على «الفطرة» التي هي محل القيم والمعاني، لا على «الغريزة» التي هي محل الأهواء والشهوات؛ والأحكام الشرعية إنما جاءت على وفق

---

(١) نفس المصدر، ج٣، ص١٣٤.

(٢) أو قل «الطبع» أو «الطبيعة» أو «الجبلة».

«الفطرة»، لا علىٰ وفق «الغريزة»، بحيث ينبغي أن تظل «الغريزة» محكومة أبدا، لا حاكمة، لا تفريعا ولا ترتيبا ولا تمثيلا.

والظاهر أن عز الدين بن عبد السلام أدرك شناعة هذا الخطإ، فاجتهد في بناء هذا التقسيم الثلاثي للكليات المصلحية بما يناسب الأحكام الشرعية؛ فارتضىٰ أن يفصل بين «مصالح الدنيا» التي تُحدّدها «الغريزة» و«مصالح الآخرة» التي تحددها «الفطرة»؛ وهذا قول ابن عبد السلام في **القواعد الكبرىٰ**: «وعلىٰ الجملة، فمصالح الدنيا والآخرة ثلاثة أقسام: كل قسم منها منازل متفاوتات؛ فأما **مصالح الدنيا**، فتنقسم إلىٰ الضرورات والحاجات والتتمات والتكملات، فالضرورات كالمآكل والمشارب والملابس والمساكن والمناكح [...]، وما كان في أعلىٰ المراتب كالمآكل الطيبات والملابس الناعمات والغرف العاليات [...] ونكاح الحواريات والسراري الفائقات، فهو من التتمات والتكملات، وما توسط بينهما فهو من الحاجيات؛ وأما **مصالح الآخرة**، ففعل الواجبات واجتناب المحرمات من الضروريات؛ وفعل السنن المؤكدات الفاضلات من الحاجات؛ وما عدا ذلك من المندوبات التابعة للفرائض أو المستقلات، فهي من التتمات والتكملات»[1]؛ غير أن هذا الفصل بين الضربين من المصالح لا يكفي، إذ المطلوب هو بيان كيف **تتأسس** «مصالح الدنيا» علىٰ «مصالح الأخرىٰ»، علىٰ عكس ما تقرر عند المقاصديين، وهو تأسيس «مصالح الآخرة» علىٰ «مصالح الدنيا»؛ فالواجبات والمحرمات والسنن والمندوبات التي اعتبرها العز بن عبد السلام مصالح الأخرىٰ تتعلق كذلك بمصالح الدنيا؛

---

(١) **القواعد الكبرىٰ**، ج٢، ص١٢٣؛ انظر أيضا **القواعد الصغرىٰ**، ص٣٨-٣٩.

وهذا التعلق لا يعني، من منظور الشريعة، إلا أن مصالح الدنيا لا تكون كذلك إلا إذا انبنت علىٰ مصالح الأخرىٰ، لأن المصلحة الدنيوية المخالفة لها لا يصلُح بها الإنسان أبدا، وإنما يفسُد، فلا تتعدىٰ كونها شهوة أو هوىٰ.

ولما كنا مع الاستقراء لا نأمن المخالفة الشرعية، تعين علينا البحث عن طريق آخر في الاستدلال علىٰ هذا التقسيم للكليات المصلحية، طريقا بديلا يحفظ للنص الشرعي قدسيته وحاكميته، متفاعلا مع روحه.

فلا أضمن لحصول هذا التفاعل الروحي مع النص الشرعي من أن يُوصَل الاستدلالُ البديل **بما هو أخص بروح الإنسان، ألا وهو فطرته!** فقد ثبت، علىٰ وجه اليقين، أن هذا النص نزل علىٰ وفقها؛ وإذا كانت الشريعة تنبني علىٰ الفطرة، فإن الفطرة، بدورها، تنبني علىٰ «ميثاق الإشهاد»؛ فينتُج أن النص الشرعي ينبني، هو الآخر، علىٰ هذا الميثاق، بحيث يتوجَّب طلب هذا الاستدلال البديل فيه؛ وقد سبق أن بيَّنا كيف أن تثبيت هذا الميثاق لمضمون التوحيد، بقدر ما يفترِض لدىٰ الإنسان سابقَ المعرفة بالكمالات الإلهية، يورِّثه القدرة علىٰ استخلاص القيم من هذه الكمالات، وعلىٰ تبيُّن العلاقات المختلفة بينها بما يُمكِّنه من توليد قيم أخرىٰ منها؛ وعلىٰ هذا، فإن الفطرة التي تأسست علىٰ هذا الميثاق عبارة عن **الذاكرة التي حفظت أصول القيم وأصول علاقات التفريع منها**؛ فيلزم أن المعنىٰ الفطري ليس، كما يغلِب علىٰ الاعتقاد، مرادفا، بالضرورة، لمعنىٰ مستقل يكون محل إدراك مباشر، بل قد يكون معنىٰ **علاقيا** مدرَكا إدراكا غير مباشر؛ وقد أحصينا من هذه المعاني العلاقية

الفطرية ثلاثة، وهي: «**المماثلة**» و«**المباينة**» و«**المفاضلة**»[(١)]؛ فلنوضح الآن أي هذه العلاقات تصلح لأن تسُد مسدَّ الاستدلال الاستقرائي في إثبات التقسيم الثلاثي للكليات المصلحية.

لما كانت علاقة «المفاضلة» علاقة ترتيب للعناصر، أيا كان عددها، بدت، للوهلة الأول، مناسَبةُ هذه العلاقة لتقسيم الكليات المصلحية، إذ هذا التقسيم، بحكم كونه ترتيبا ثلاثيا، يندرج فيها؛ غير أن لهذا التقسيم خاصية ليست لازمة لـ «المفاضلة»، وهي أن عناصره ليست أمثالا مرتَّبة، وإنما **أضدادا** مرتَّبة؛ فالطرف الأدنىٰ الذي يقوم مقام **الأساس** في هذا التقسيم هو «الضروريات»؛ بينما الطرف الأعلىٰ الذي يقوم مقام الضد له هو «التحسينيات»؛ لذلك، احتيج إلىٰ العلاقة الفطرية التي تُبرِز هذا التضاد، وهي، بالضبط، «**المباينة**»؛ إذ هي علاقة بين ضدّين؛ فإذن يمكن أن تربط المباينة بين الضدين: «الضروريات» و«التحسينيات»، بحيث يمكن الاستدلال بثبوت أحدهما علىٰ انتفاء الآخر؛ ومعلوم أن المتضادين، علىٰ خلاف المتناقضين، يلزم عنهما وجود واسطة بينهما، أي وجود ما ليس هذا الضد ولا ذاك؛ ومعلوم أيضا أن الواسطة بين «الضروري» و«التحسيني» هو ما ليس ضروريا ولا تحسينيا؛ وما ليس ضروريا ولا تحسينيا هو الذي اختص باسم «**الحاجي**»؛ فإذن «الحاجيات» عبارة عن واسطة بين «الضروريات» و«التحسينيات».

يبقىٰ أن هذه النتيجة لعلاقة «المباينة» غير كافية؛ فهي، وإن استوعبت الكليات المصلحية الثلاث، لا تُبرز الترتيب الذي يقوم

---

(١) انظر الفصل الرابع من الباب الأول.

بينها؛ وهذا يعني أن هذه العلاقة علاقة غير موجَّهة، فيتعين الرجوع إلىٰ العلاقة الموجَّهة الفطرية التي هي «**المفاضلة**»؛ وإذ ذاك، تقوم هذه العلاقة بترتيب الكليات المصلحية، وحتىٰ يوافق هذا الترتيب الترتيبَ الأصولي المعمول به، فإنها تُرتّب هذه الكليات بحسب **قوة تأثيرها الظاهر في العالم**، فتجعل الرتبة الأولىٰ للضروريات، والثانية للحاجيات، والثالثة للتحسينيات.

وهكذا، يتبين أن العلاقتين الفطريتين: «المباينة» و«المفاضلة» توصّلان إلىٰ ما أريد أن يوصّل إليه الاستقراء، بحيث نستغني بهما عنه؛ إذ يكفي أن نقف علىٰ كلي مصلحي واحد في دليل شرعي واحد، لكي نستطيع أن نستدل من وجوده علىٰ وجود الكلّيين المصلحيين الآخرين؛ فهاهنا، قد كان المنطلق هو الكلي الضروري، فاستنتجنا من وجوده وجود الكلي التحسيني، ثم استنتجنا من وجود الكلّيين السابقين وجود الكلي الحاجي؛ وبعد هذا الاستنتاج المزدوج، أمكننا ترتيب الكليات المصلحية الثلاث، بناء علىٰ نفس الاعتبار الذي أُخذ به في التقسيم الأصولي؛ وهاهنا، يتعين الجواب عن اعتراضين يحتمل أن يَرِدا علىٰ هذا الطريق الاستدلالي الفطري:

أحدهما، أن أطوار هذا الاستدلال الفطري ليست أطوار الاستدلال الاستقرائي، لِمَ لا يجوز أن يكون الأصوليون قد استقرأوا أدلة الحاجيات قبل أن يستقرئوا أدلة التحسينيات! الجواب عن هذا الاعتراض أن علاقة المباينة ليس لها اتجاه محدَّد؛ وهذا يعني أنها تسمح لك بأن تنطلق من أي الأطراف تريد، ثم تحدد له ضدا من

الأضداد بحسب **المقام**[1]؛ والراجح أن الأصوليين عملوا بتوجيه آخر لهذه العلاقة، إذ انطلقوا من الكلي الضروري، وجعلوا له ضدا مقاميا هو «الكلي الحاجي»، باعتبار أن حالة الاضطرار هي دون حالة الافتقار؛ ثم خَلُصوا إلىٰ «الكلي التحسيني»، إذ هو الواسطة بينهما؛ وهذا ما يؤكده تعريفهم لهذا الكلي الأخير كما في تعبير الغزالي: «ما لا يرجع إلىٰ ضرورة ولا إلىٰ حاجة»[2]؛ بل من الممكن أن نسلك طريقا آخر غير الطريقين السابقين في توجيه علاقة المباينة، فننطلق من «الكلي الحاجي»، فنجعل ضده المقامي هو «الكلي التحسيني»، ثم ننتهي إلىٰ «الكلي الضروري» بفضل تعريفه بكونه، علىٰ منوال الغزالي، «ما لا يرجع إلىٰ حاجة ولا إلىٰ تحسين».

والاعتراض الثاني، أن هذا الاستدلال الفطري لا ينطبق علىٰ التقسيم الخماسي للكليات المصلحية الذيٰ أورده أبو المعالي الجويني[3]؛ الجواب عن هذا الاعتراض الثاني أن هذا التقسيم، وإن كان مضطربا، فإنه لا يمتنع علىٰ الاستدلال الفطري، علما بأن هذا الاضطراب يرجع إلىٰ كونه يُعتبر محاولة أولىٰ لوضع تقسيم لِمَّا سماه «أصول الشريعة»؛ وبيان ذلك أن القسمين: الأول والخامس قسمان كبيران، **الأول منهما يندرج فيه ما يُعقل معناه**، أي علته أو مصلحته، لكن دخل عليه الاضطراب من جهة أنه خصَّ بالذكر المصالح الضرورية دون غيرها؛ **والقسم الخامس يندرج فيه ما لا يُعقل**

---

(١) نشير إلىٰ أن الأصل في هذه الأضداد أن تكون أضدادا مقامية أو تداولية، لا أضدادا تصورية أو دلالية.

(٢) **المستصفىٰ من علم الأصول**، ص٥٢٩.

(٣) **البرهان في أصول الفقه**، ج٢، ص٩٢٣-٩٢٧.

معناه[1]، لكن دخل عليه الاشتباه من جهة أنه نفىٰ وجود المصالح علىٰ الوجه الذي توجد به فيما يعقل منه؛ والأقسام الفرعية الباقية: **الثاني والثالث والرابع تندرج فيما يُعقل معناه**، أي القسم الكبير الأول؛ ولما كان الجويني لم يُخصِّص للضروريات فرعا مستقلا، بل ضمَّنها فيه، وجب إعادة ترتيب هذا القسم مع الأقسام الفرعية الثلاثة، بحيث نحصل علىٰ تقسيم رباعي يتضمن الأقسام: الأول والثاني والثالث والرابع؛ والحال أن القسمين: الثالث والرابع تحصَّلا من تفريع، بطريق المباينة، عن أصل مشترك هو «ما لا يتعلق بضرورة ولا حاجة»؛ فالقسم الثالث هو الفرع الذي لا يكون في تحصيله خروج عن قياس كلي، بينما القسم الرابع هو الفرع الذي يكون في تحصيله خروج عن قياس كلي؛ فيلزم أن تقسيم الجويني يعود، في النهاية، إلىٰ تقسيم ثلاثي للكليات المصلحية، قسمه الأول «ما يتعلق بالضرورة»، والثاني «ما يتعلق بالحاجة»، والثالث «ما لا يتعلق بضرورة ولا حاجة»؛ وبهذا، يتضح أن تقسيم الجويني، علىٰ ما فيه من اضطراب، يحتمل انطباق الاستدلال الفطري عليه: مباينةً ومفاضلة.

والحاصل أن الاستدلال بالعلاقات الفطرية علىٰ الكليات المصلحية الثلاث يُغني عن الاستدلال عليها بالاستقراء المعنوي،

---

(١) لم يستعمل الجويني هنا عبارة «ما لا يعقل معناه»، ولكنه استعمل ما تفيده هذه العبارة، وهو «ما لا يلوح فيه معنىٰ»، إذ يقول: «والضرب الخامس من الأصول ما لا يلوح فيه للمستنبط معنىٰ أصلا، ولا مقتضىٰ من ضرورة أو حاجة أو استحثاث علىٰ مكرمة»، نفس المصدر، ص٩٢٦.

علىٰ فرض ثبوت فائدته؛ وليس هذا فحسب، بل يفضُله من وجوه عدة:

أحدها، أنه يعيد الاعتبار **لفرادة** النص الشرعي الراجعة إلىٰ أصله القدُسي، إذ لا يقع فيما يقع فيه الاستقراء من **اختزال** للشريعة بركْم النصوص أو الأدلة[1]، بحجة أن هذا الركْم كشف **لتعضيد** النصوص أو الأدلة بعضها لبعض، وأن هذا التعضيد قوة لا نظير لها في النص أو الدليل الواحد؛ وهذا لا يصح بإطلاق، لأن المطلوب ليس التعضيد، وإنما هو **المعضود**، أي الكلي؛ والجزئي الذي هو النص أو الدليل الواحد يكون أقوىٰ من الكلي الذي استُقرئ منه ومن غيره؛ فلا يبعد أن يكون عبارة عن **نموذجه الأمثل**، والنموذجُ الأمثل يغني عن الكلي الذي يندرج فيه، إذ فيه زيادة علىٰ الدلالة عليه، وهذه الزيادة مزيد قوة.

والثاني، أن هذا الاستدلال الفطري يصل الدليل أو النص المبلَّغ بالذاكرة الأصلية التي خُلق بها الإنسان: ألا وهي الفطرة! بحيث يتلقىٰ المستدل هذا النص كما لو أنه تلقَّىٰ قبسا من الخطاب الإشهادي، فيستحضر معرفته بالكمالات الإلهية التي تدل عليها الأسماء الحسنىٰ، علما بأن هذه الأسماء، واحدا واحدا أو مثنىٰ

---

(١) يضرب الشاطبي مثالا علىٰ هذا التعضيد بالصلاة، فيقول: «فلو استدل المستدل علىٰ وجوب الصلاة بقوله تعالىٰ: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ أو ما أشبه ذلك، لكانَ في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه؛ لكن حف بذاك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضروريا في الدين لا يشك فيه إلا شاك في اصل الدين»، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج١، ص٣٦؛ انظر أيضا نفس المصدر ص٣٨.

مثنىٰ أو أكثر من ذلك، لا تنفك تُذيّل الأحكام في الكتاب المنزَل، كما أن المستدل ينظر كيف تتجلىٰ، في هذا النص، القيمُ المتولدة من هذه الأسماء، لأن هذه القيم الأسمائية هي، كما سيتوضح، الأصل في انطواء الأحكام علىٰ المصالح.

الثالث، أن هذا الاستدلال الفطري لا يتوسل بـ «العقل المجرد» كما يتوسَّل به الاستقراء المعنوي، وإنما يتوسل بالقدرة الإدراكية التي تطيق، في الإنسان، حمل أمانة الفطرة، ولا يطيق حملها إلا «القدرة الروحية»؛ فالروح هي التي تلقَّت خطاب الإشهاد كما تلقَّت خطاب الاستئمان؛ وحتىٰ تعي هذا الخطاب الإلهي، فإنها لم تتعاطَ استقراء كمالاته، ولا استقراء كلماته، فما لا يتناهىٰ لا يُستقرأ، وما لا ينفذ لا يُستقرأ؛ فلم يبق إلا أنها أدركت ما تلقت من خطاب **بعين** انفتحت فيها، أي أنها **استبصرت** ما تلقّت من الخطاب الإلهي؛ فإدراك الروح، كما سلف، هو **الاستبصار**، لا الاستقراء؛ ولما كان الاستدلال الذي أخذنا به موصولا، عن طريق الفطرة، بالروح، فقد أشبهَ، من هذا الوجه، الاستبصارَ الروحي الأول، بل هو إحدىٰ الصور التبليغية لهذا الاستبصار الخطابي أو التواثقي.

٤. الاعتراضات علىٰ إثبات الاستقراء المعنوي للكليات الضرورية الخمس

إن الكليات الضرورية عبارة عن الكليات المصلحية **الأساسية**، أي المصالح التي بدونها يستحيل إقامة الحياة الصالحة في العالم؛ وقد جعل المقاصديون عددها خمسا ووضعوا لها أكثر من ترتيب، إلا أن الترتيب الغالب هو: «الدين» في الرتبة الأولىٰ و«النفس» في الرتبة الثانية و«العقل» في الرتبة الثالثة و«النسل» في الرتبة الرابعة

و«المال» في الرتبة الخامسة؛ وادعوا أن التوصل إلىٰ تحديدها، طبيعةً وعددا، كان بفضل الاستقراء لموارد الشريعة؛ ويؤكد الشاطبي أنه انتهج، في إثباتها، طريق «الاستقراء المعنوي»، إذ يقول: «فقد اتفقت الأمة، بل سائر الأمم علىٰ أن الشريعة وُضعت للمحافظة علىٰ الضروريات الخمس، وهي: الدين والنفس والنسل والمال والعقل، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، **وعِلمها عند الأمة كالضروري**، بل عُلمت ملاءمتها للشريعة **بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد**»[1]؛ وحيث إننا لا نسلم بهذا التحديد للكليات الضرورية، فلنوضح الآن مآخذنا علىٰ الاستدلال الاستقرائي الذي اتُّبع فيه.

٤,١. الاستقرائي ضد الضروري

شبّه الشاطبي، كما في قوله السابق، عِلْم الأمَّة بالكليات المصلحية الضرورية بـ «العلم الضروري»؛ وهذا التشبيه غريب، لأنه عبارة عن تشبيه الشيء بأقوىٰ ضد من أضداده؛ وتوضيح ذلك أن التضاد بين «العلم الضروري» و«الكليات المصلحية الضرورية» حاصل من جهتين علىٰ الأقل هما: «التحقق الوجودي» و«التأكد المعرفي»؛ أما عن **التحقق الوجودي**، فالاستقرائي يتعلق، في الأصل، بالوجود العيني أو التجربي، في حين أن «الضروري»، في الأصل، يتعلق بالوجود الذهني أو العقلي؛ وأما عن **التأكد المعرفي**، فـ «الاستقرائي»، في الأصل، استدلال ظني، و«الضروري»، في الأصل، إدراك يقيني.

(١) نفس المصدر، ص٣٨.

وحتىٰ يتبين أن مضادة «الضروري» لـ «الاستقرائي» أقوىٰ من مضادّته لغيره، نقارنها بمضادَّته لـ «البرهاني»؛ فمعلوم أن «البرهاني» ولو أنه من جنس النظري مِثل «الضروري»، لا يبلغ رتبته من اليقين؛ إذ المعلوم بالضرورة **أيقن** من المعلوم بالبرهان، لأن الأول **أبدَهُ** من الثاني **للزومه للعقل بما لا يلزمه هذا الأخير**؛ لهذا، يتخذ العلم البرهاني من القضايا الضرورية مسلَّمات يبني عليها نتائجه؛ ولا نزاع في أن القضية البرهانية أيقن من القضية الاستقرائية بما لا يقاس، حتىٰ ولو تعاضدت الأدلة علىٰ إثباتها، فاعتُبرت قطعية، نظرا لأن يقين القضية البرهاني يقين داخلي لا ينفك عنها مطلقا، بينما قطعية القضية الاستقرائية قطعية خارجية قد تنفك عنها، ذلك لأن وجودَ أدلة غير مستقرأة مسلَّم، فيظل احتمال التشكيك قائما؛ وعليه، فإن تشبيه «الاستقرائي» بـ «البرهاني» أقل غرابة من أن يشبَّه بـ «الضروري».

قد يقال بأن مقصود الشاطبي من هذا التشبيه هو أن **عموم** أفراد الأمة يُدركون هذه الكليات المصلحية الخمس إدراكا ضروريا، بينما **خصوص** علمائها يستدلون عليها استدلالا استقرائيا؛ والجواب من وجهين: **أحدهما**، أنه لو كانت حقيقة هذه الكليات أنها من المعلوم بالضرورة، لكان علماؤها أوْلىٰ بإدراكها من الأمة، فيكون تعاطيهم للاستقراء تكلُّفا لا طائل تحته؛ **والثاني**، أنه لو كانت حقيقة هذه الكليات أنها من المعلوم بالاستدلال، لكانت الأمة قد نقلت عنهم هذا المعلوم الاستقرائي، بالغة غاية الاعتياد عليه والاستئناس به، فيكون وصفه بـ «الضروري»، لا من باب الحقيقة، وإنما من باب التوسع المجازي.

٢,٤. عدم تجانس الكليات الضرورية

إن التأمل في طبيعة هذه الكليات الضرورية الخمس يُفضي إلىٰ الوقوف علىٰ نوعين من عدم التجانس بينها؛ أحدهما عدم التجانس بين الدين والكليات الأربع الباقية؛ والثاني عدم التجانس، في هذه الكليات الأربع، بين المال والكليات الثلاث الباقية.

١,٢,٤. عدم التجانس بين الدين وباقي الكليات الأربع

نشير في البداية إلىٰ إشكال بصدد هذه الكليات، وهو أن الدين يُعدّ، من جهة، كلية ضرورية مستقلة بذاتها؛ ثم، من جهة ثانية، تُعدّ أحكامه جارية علىٰ باقي الكليات باعتبارها مجال التصرفات، بحيث تكون تابعة للدين، غير مستقلة بذاتها استقلاله بذاته؛ لذلك، لا يبدو أنه بالإمكان رفع الإشكال إلا بأحد الأمور: إما حذف الدين واعتباره متضمَّنا في باقي الكليات، بموجب جريان أحكامه وقواعده عليها، فيكون في حفظها حفظه؛ وإما بحذف الكليات الأربعة واعتبارها متضمَّنة فيه بوصف أحكامها عين أحكامه، فيكون في حفظه حفظها؛ وإما بالإبقاء علىٰ هذه الكليات الخمس، شريطة أن يتم تدقيق معنىٰ «الدين»، وإعادة تعريفه بما يميِّزه من هذه الكليات الأربع بوصفها معاملات دنيوية؛ ويمكن أن يكون هذا التعريف الدقيق هو: «الدين عبارة عن العقيدة الإسلامية»، أي عبارة عن الإيمان بما أوجب الله، جل وعلا، الإيمان به[1]، فيكون ضده هو الكفر، فنُهي عنه بصيغة

---

(١) كما في حديث جبريل عليه السلام؛ وحدد الشاطبي معنىٰ حفظ الدين، بناء علىٰ هذا الحديث إذ يقول: «إن حفظ الدين حاصله في ثلاثة معان، وهي: الإسلام والإيمان والإحسان، فأصلها في الكتاب وبيانها في السنة»، نفس المصدر، ج٤، ص٣٤٧.

«لا تكفر»؛ ولعل البناء الضمني علىٰ هذا التعريف وما يترتب عليه هو الذي جعل المتقدمين من المقاصديين يحملون معنىٰ «حفظ الدين»، علىٰ الأقل في جانبه العدمي، علىٰ معنىٰ دفع الكفر والردة والبدعة ومحاربة الدين؛ فهذا الغزالي يقول: «قضاء الشرع بقتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الداعي إلىٰ بدعته، فإن هذا يفوت علىٰ الناس **دينهم**»[1]؛ وهذا الرازي أيضا يقول: «وأما **الدين**، فمحفوظ بشرع الزواجر عن الردة والمقاتلة مع أهل الحرب»[2]؛ أما الآمدي، فيكاد يكرر قول الغزالي السابق، إذ يقول: «أما حفظ الدين، فبشرع قتل الكافر المضل وعقوبة الداعي إلىٰ البدع»[3].

وهذا البَدل الثالث في دفع الإشكال الداخل علىٰ التقسيم الخماسي للكليات الضرورية هو الذي نرتضيه هنا، حتىٰ نتمكن من بيان وجوه نقدنا له؛ فلا يخفىٰ أن الدين ليس من جنس النفس ولا العقل ولا النسل ولا المال؛ ذلك لأن منشأ الدين هو «الفطرة»، بينما منشأ النفس والعقل والنسل والمال هو «الغريزة»، بدليل أن «الفطرة» قد يُنفكّ عنها أو تُنسىٰ، بينما «الغريزة» لا يُنفكُّ عنها ولا تُنسىٰ؛ فغير المؤمنين بالشرائع اختلت فطَرهم، لكن سلِمَت غرائزهم.

وقد لمَّح ابن عاشور إلىٰ الفرق بين هاتين القوتين ولو أنه لم يعمل به، كما تقدّم، حين تعرَّض لانبناء الشريعة علىٰ الفطرة؛ ولأهمية قوله بهذا الشأن نورده هنا: «فالمصالح الضرورية هي التي

(١) **المستصفىٰ من علم الأصول**، ص٥٢٨.
(٢) **المحصول في علم الأصول**، ج٢، ص٣١٢.
(٣) **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٣، ص٣٩٤.

تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلىٰ تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلىٰ فساد وتلاش، ولست أعني باختلال الأمة هلاكها واضمحلالها، لأن هذا سلمت منه أعرق الأمم في **الوثنية** والهمجية، ولكن أعني به أن تصير أحوال الأمة شبيهة **بأحوال الأنعام**، بحيث لا تكون علىٰ الحالة التي أرادها الشارع»[1]؛ وفي قول آخر له، نجد مزيد التأكيد علىٰ أن الكليات الأربع الباقية قد يُستغنىٰ فيها عن الشريعة، وهو: «وهذا الصنف من الضروري قليل التعرض له في الشريعة، لأن البشر قد أخذوا حيطة لأنفسهم منذ القدم، فأصبح مركوزا في الطبائع، ولم تخل جماعة من البشر ذات تمدُّن من أخذ الحيطة له، وإنما تتفاضل الشرائع بكيفية وسائله»[2].

بل إن التمايز بين «الفطرة» و«الغريزة» تمايز كلي، ونستغرب أن يفوت أغلب المقاصديين تبيُّن هذا التمايز، ذلك أن الأصل في «الفطرة» وجود الروح، بينما الأصل في «الغريزة» وجود البدن؛ ذلك أن الفطرة، كما سلف، أثر من آثار «ميثاق الإشهاد»؛ ولما كانت كذلك، كان الدين المؤسَّس عليها إشهاديا في أصله؛ ثم لما كان الإشهاد علاقة **خطابية**، أي **حضورية**، بين الله ﷻ والإنسان، فقد حمَل الدين، حتىٰ في اتخاذه صورة تبليغية مع مجيء الرسالة، أثرا من آثار هذه العلاقة الحضورية؛ ويتمثل هذا الأثر الحضوري في **أعمال توحيد الربوبية** علىٰ مقتضاه الإشهادي، مثل «العبادات»؛ وقد برع الشاطبي في وصف هذه **الحالة الحضورية** في عبادة الصلاة،

---

(١) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٣٠٠.

(٢) نفس المصدر، ص٣٠٦.

قائلا: «ذلك أن الصلاة، مثلا، إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم، فإذا استقبَل القبلة، أشعر التوجه **بحضور** المتوجَّه إليه؛ فإذا **أحضر** نية التعبد أثمر الخضوع والسكون، ثم يدخل فيها علىٰ نسقها بزيادة السورة، خدمة لفرض أم القرآن، لأن الجميع كلام الرب المتوجه إليه؛ وإذا كبّر وسبح وتشهّد، فذلك كله تنبيه للقلب وإيقاظ له أن يغفل عما هو فيه من **مناجاة** ربه والوقوف بين يديه، وهكذا إلىٰ آخرها؛ فلو قدَّم قبلها نافلة، كان ذلك تدريجا للمصلي واستدعاء **للحضور**، ولو أتبعها نافلة، لكان خليقا باستصحاب **الحضور** في الفريضة»[1].

ورب معترض يقول: إن العقل ليس من جنس النفس ولا النسل ولا المال، والأجدر أن يكون من جنس الدين، فيُعتبر من الفطرة اعتبار الدين منها؛ والجواب أن العقل ليس، كما ساد الاعتقاد بذلك، نوعا واحدا خاصا بالإنسان، وإنما هو نوعان يشترك الإنسان في أحدهما مع غيره من الكائنات الحية؛ وكل واحد من النوعين ليس رتبة واحدة، وإنما رتب متفاوتة.

أما النوع المميز للإنسان، فهو «**العقل الفطري**»، ولا يُحصِّله إلا الإنسان المؤمن بالشرائع، لأن أصلها الفطرة، والفطرة لا تتصف بها التصرفات إلا إذا اتُّبِعت فيها شريعة من الشرائع؛ وأبلغُ التصرفات اتصافا بها هي تلك التي تأتي علىٰ وفق أكمل الشرائع؛ وعلىٰ هذا، يكون «الدين» متضمّنا لهذا «العقل الفطري».

(١) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، ص٢٤.

وأما النوع الذي يشترك فيه الإنسان مع ما دونه من الكائنات، فهو «**العقل الغريزي**»، ويَملك هذا العقلَ كلُّ الأحياء، أيا كانت بنياتها التكوينية، بدءا من دقيق الكائنات، وانتهاء بأذكاها؛ فمثلا، «الخلايا» لا تخلو من رتبة من العقل الغريزي علىٰ قدر نشاطها؛ والنبات لا يخلو من رتبة من العقل الغريزي علىٰ قدر نُموّه، والحيوان له رتبة من هذا العقل تفوق رتبة النبات؛ ولا غرو في ذلك، إذ هذا العقل هو الذي يرجع إليه وجودُ «**الغائية**» أو قل «**المقصدية**» في العالم المادي؛ فكل كائن ينمو وفق خطة مرسومة نحو غاية مخصوصة؛ وهذا النمو المخطَّط والموجَّه هو الذي اتخذ عنده صورة عقل خاص به؛ أو قل، بإيجاز،

- **العقل الغريزي عبارة عن إحكام الكائن الحي سيْره إلىٰ مقصده في الوجود**

وهذا العقل هو الذي ينبغي أن يستقل عن الدين، ويُضمّ إلىٰ الكليات الثلاث الأخرىٰ.

٢,٢,٤. عدم التجانس، في هذه الكليات الضرورية الأربع، بين المال والكليات الثلاث الباقية

يعتبر المقاصديون الكليات الضرورية بمثابة أصول المقاصد الشرعية أو، بتعبير الشاطبي وقبْله الآمدي، «المقاصد الأصلية»[١]؛ وبلغ المقاصديون المعاصرون غاية التمسك بأصالة -أو أُسِّية- هذه المقاصد؛ فهذا قول أحدهم: «المقاصد الأصلية هي المقاصد التي قصدها الشارع **أصلا وابتداء وأساسا**، أي قصدها **بالقصد الأول**

(١) نفس المصدر، ص١٧٦.

الابتدائي، وهي **المقاصد الأولىٰ والغايات العليا** للأحكام»[1]؛ ويستفاد من هذا أنها تُعتبر مقاصد مطلوبة **لذاتها**، ومرغوب **فيها لذاتها**، وأن الشارع يقصدها **لذاتها**؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن تكون الكليات الخمس متساوية في هذه الصفة، بحيث يكون، مثلا، مقصد النسل الغريزي مساويا، في الأصالة أو الأُسِّية، لمقصد الدين الفطري، ويكون حفظ غريزِية الأول مساويا لحفظ فطرية الثاني؛ ولا شك أن القول بهذه المساوة مصادم لـ «حِس التقدير»، بل مخالف للعقل المسدَّد الذي يميز الإدراك المقاصدي؛ لكن الأدهىٰ من ذلك هو أن «المال» الذي جُعل حفظه مقصدا أوليا وغاية عليا ليس له من ذلك شيء، ناهيك عن أن يستحق أن يكون مقصدا أصليا للشارع، أي يقصده لذاته؛ وغاية ما يستحق المال أن ينزل من غيره من الكليات منزلة **الوسيلة**؛ فلا واحدة من الكليات الأربع إلا ومقتضاها أن تتوسل به في جلب المنفعة لها أو دفع المضرة عنها؛ فقد جُعل المال، من أصله، أن يكون وسيلة إلىٰ غيره، لا مقصدا في ذاته، ناهيك أن يُطلب لذاته، بل من يطلبه لذاته ينادي علىٰ نفسه بالخروج من سلك العاقلين؛ فجَعلُ المال، حتىٰ ولو لم تَستغن عنه أي كلية، غاية عليا مِثْلها هو وقوع في اللاعقلانية.

ولا يقال: إن الشرع دل بنصوصه وأدلته وأحكامه المستقرأة علىٰ وجوب المحافظة علىٰ المال؛ الجواب من وجوه:

أحدها، أن اعتبار الشرع للمال لا يلزم منه أن يكون هذا الاعتبار هو إنزال المال منزلة مقصد في ذاته، علىٰ حد سواء مع

---

(١) نور الدين الخادمي، **علم مقاصد الشريعة**، ص١٠٠.

باقي المقاصد الأصلية؛ فالشرع اعتبر المقاصد كما اعتبر الوسائل التي توصِّل إليها، ولم يثبت اعتباره للوسائل في حد ذاتها، بل جاءت الأدلة الشرعية ضابطة لاستخدام هذه الوسيلة - أي المال - وواضعة لها شروطا وقيودا لا تتعداها بما لا يضاهىٰ من حيث صرامتها؛ وهذا يؤكد، لا الصفة المقصدية للمال كما قد يُتوهَّم، وإنما، علىٰ العكس، صفته «**الوسَلِية**»[1]، كما يؤكد أن الشرع حريص علىٰ أن يضبط الوسائل إلىٰ مقاصده.

والثاني، أن مفهوم «الكنز» معناه «اتخاذ المال غاية»، في مقابل «الإنفاق» الذي معناه «اتخاذ المال وسيلة»؛ وما نهىٰ الشرع عن اتخاذ غاية مادية نهيَه عن «الكنز»، متىٰ اعتبرنا الوعيد الشديد الذي رتب عليه؛ وفي المقابل ما أمر الشرع باتخاذ وسيلة مادية أمره بـ «الإنفاق»، متىٰ اعتبرنا اقترانه بالصلاة في الثواب الذي رتب عليه.

والثالث، أن المال اقترَن في الفقه أيما اقتران بالمِلك المستبَد به كما جاء في قول الشاطبي: «فلو عُدم المال، لم يبق عيش، وأعني بالمال ما يقع عليه الملك، ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه، ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس علىٰ اختلافها وما يؤدي إليها من جميع المتمولات، لو ارتفع ذلك، لم يكن بقاء؛ وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وأنها زاد الآخرة»[2]؛ لا يخفىٰ ما في هذا التصور المقاصدي للمال من غلو، فالمال لا يُشترط فيه بالضرورة المِلْك، ناهيك عن الاستبداد به؛ فقد يعيش الإنسان بمالِ غيره، ناهيك عن البقاء، فقد

(١) الصفة «وسَلِي» من «وسيلة» كالصفة «عقَدي» من «عقيدة».

(٢) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، ص١٧.

يطعَم مما لا يملكه أحد، والزاد إلىٰ الآخرة ليس المال المستبَد به، وإنما المال غير المستبد به، هذا بالإضافة إلىٰ أن الشعور بالائتمان علىٰ المال، في أي يدٍ كان، مفقود في هذا التصور، إذ مقتضىٰ هذا الشعور أنه لو كان المال في يد أحد، لرأىٰ أن المحتاج إليه أولىٰ به منه؛ بل، إمعانا في التمسك بهذا التصور، صِير إلىٰ الاعتقاد بأن أي اختزال للكليات بحذف المال مردود، فاختُزلت في ثلاث هي: الدين والنفس والمال.

٣,٢,٤. البدَل من مصلحة المال

لقد تبين أن الكليات الغريزية الأربع[1] **غير متجانسة**، إذ ضمّت ما لا يصلح أن يكون مقصدا أصليا، فضلا عن أن يكون غاية شرعية عليا، وهو المال، فينبغي إما حذفه أو استبداله بكليةٍ أخرىٰ تسد مسدَّه ولا تنحط حِطَّته؛ ولا نتصور كلية ضرورية أقدر علىٰ هذه الوظيفة من «**العمل**»؛ فـ«العمل» أصل «المال»، حتىٰ بمفهوم «المِلك»؛ فلولا وجود «العمل»، ما وُجد «المال»؛ أما المال بغير عمل، فمالٌ غير مشروع.

ولا يتعجل أحد، فيقول، معترضا: كيف يُعقَل أن تكون **وسيلة الوسيلة** مقصدا، ولا تكون الوسيلة المتوسَّل إليها مقصدا؛ والحال أنها هي كذلك، بموجب هذا التوسل نفسه! الجواب من وجوه:

أحدها، أن العمل ليس وسيلة للمال وحده، بل هو وسيلة إلىٰ جميع الكليات، بل هو وسيلة إلىٰ ما لا يستطيع المال أن يكون وسيلة إليه؛ فمثلا، الصلاة لا يمكن أن يكون المال وسيلة إلىٰ أحد

---

(١) بإخراج الدين.

أركانها، في حين أن العمل وسيلة إلىٰ كل هذه الأركان؛ وأيضا، الإيمان لا يمكن أن يُشترىٰ أو يباع، ولكن يمكن أن ينعقد القلب علىٰ متعلَّقه؛ وعقْدُ القلب عليه عبارة عن عمل أثقل وزنا من عمل الجارحة.

والثاني، أن وضعية المتوسَّل به في كل شيء تجعل العمل **قوام** كل شيء؛ فلا دين بغير عمل، ولا حياة للنفس بغير عمل، ولا عقل بغير عمل، ولا نسل بغير عمل، ولا مال بغير عمل؛ والحال أن هذه «القِوامية» تؤهل العمل لأن يكون، هو الآخر، مقصدا، إذ الإنسان يَعبد ليأتي بالعمل الصالح، ويحيا ليعمل بجوارحه، ويعقل ليعمل بمداركه، ويلد ليعمل من أجل الولد، ويكسِب، تعلُّقا بالعمل؛ ولا ينقص من شأن العمل أن يتقلب بين «الغائية» و«الوسَلِية»، بل، علىٰ العكس، لا يُقدَّر التوسل في شيء تقديره في العمل؛ فكما أن الوسيلة تشرف بشرف المقصد، فكذلك قد يشرُف المقصد بشرف الوسيلة، وإلا فلا أقل من أن يزيد ظهورُ شرفه؛ وهذا حال العمل، فالمعمول له قد يزداد شرفه ظهورا بالعمل، فما الظن إذا كان العمل من فضل المعمول له!

والثالث، أن العمل قد يكون وسيلة إلىٰ نفسه، أو، بمعنىٰ آخر، قد يَجعل من نفسه مقصدا أو غاية لنفسه؛ فقد يعمل الإنسان، لا من أجل الكسب، وإنما من أجل العمل، أو قل يعمل، حبا في العمل؛ فمثلا، يعبد من أجل أن يعبد، أو قل يعبد، تحققا بالعبْدية؛ فلولا أن العمل يحتمل أن يكون مقصدا، لَما أُطلِق علىٰ الإنسان اسم «العامل» إطلاق اسم «العاقل» عليه؛ وهكذا، فكما أن العقل لا يفارق الإنسان، تمييزا له من غيره وثناء عليه، فكذلك العمل

لا يفارقه، تمييزا له من سواه وثناء عليه؛ ولما كان العقل مقصدا أعلىٰ، لزم أن يكون العمل مقصدا أعلىٰ مِثله؛ وما اسم «**المكلف**» إلا اسم آخر لـ «العامل»؛ ومتىٰ سلَّمنا بأن التكليف هو تكليف بهذه المقاصد العليا، لزم أن يكون العمل عملا بهذه المقاصد؛ ولمّا كان التكليف هو الماهية التي يتحدد بها الإنسان شرعا، صار العمل هو الماهية التي يتحدد بها شرعا؛ **وماهية الإنسان هي الأصل في مقصديته**؛ فالإنسان لا يقصد إلا أن يكون إنسانا، لا أن يكون الإله؛ ولما كان المكلف لا يقصد إلا أن يكون مكلَّفا، لا أن يكون الشارع، كان العامل لا يقصد إلا أن يكون عاملا، لا أن يكون الرازق؛ فهل، بلغة الاستقراء المعنوي، في الأدلة والنصوص والأحكام ما يضاهي كمًّا ما تعلَّق منها بالعمل!

يتحصل مما سبق أن الاستقراء المعنوي للكليات الضرورية طريق متكلَّف في الاستنتاج من الأدلة الشرعية يفضي إلىٰ الجمع بين كليات غير متجانسة، لا طبيعةً ولا وظيفةً؛ فقد جُمِع فيها بين «الفطري» و«الغريزي» وبين «الغائي» و«الوسَلي»، فضلا عن الوقوع في التداخل بينها؛ وقد اقترحنا بعض التعديلات التي تُخرج من التداخل بين الدين والكليات الأخرىٰ، وتوحّد وظيفتها المقصدية؛ وأسفرَت هذه التعديلات عن الكليات الخمس الآتية: «العقيدة» و«العمل» و«النفس» و«العقل» و«النسل»؛ ويمكن أن نخطو خطوة أبعد من هذه، فنوحّد طبيعتها كما وحّدنا وظيفتها؛ إذ يكفي أن نسلِّم بإمكان اختزالها في أقل من خمس، بحيث نردّ الكليات الثلاث: «النفس» و«العقل» و«النسل» إلىٰ **واحدة** تكون من جنس الكليتين الأخريين، أي «العقيدة» و«العمل»؛ وأحقُّ الكليات الثلاث بالاشتراك في الجنس معهما هو «العقل»، فضلا عن كون «النفس» و«النسل»

تلزمان عنه، أحدهما بطريق مباشر، والآخر بطريق غير مباشر؛ فلا نفس بغير عقل، ولا نسل بغير نفس.

٥. الاستغناء عن الاستقراء المعنوي بمواثيق الربوبية

لما ثبتت فائدة منهج «الاستقراء» في العلوم الحديثة، رأىٰ علماء المسلمين المعاصرين فيه أنجع وسيلة تُخرج الأمة من حال الانحطاط، وبات التراث الإسلامي الذي أخذ بنصيب من هذا المنهج موضع تمجيدهم البالغ؛ ولم يتخلَّف المقاصديون عنهم في مزيد التمسك بهذا المنهج في مجال الفقه، ظنّا منهم بأنه أقدر علىٰ بعث الحياة في الاجتهاد المقاصدي؛ وقد أقمنا الدليل تلو الدليل علىٰ أن الاستقراء، ولو أنه منهج علمي، لا يصلح في مجال الشريعة، بل إن تطبيقه عليها قد يخرجها عن خصوصيتها في تنظيم العلاقة بين العالمين: العاجل والآجل، حتىٰ إنه لا مأمن مطلقا من أن لا يجرَّ هذا المنهج، بحكم منطقه، الفقه إلىٰ **مآل عَلماني يفصل بين العالمين من حيث يراد الجمع بينهما**؛ إذ يتصف هذا المنهج بصفتين أساسيتين تقوم عليهما «الدعوة العَلمانية»: إحداهما، «الصفة الطبيعية»؛ والثانية، «الصفة الدنيوية».

١,٥. أخطار المنهج الاستقرائي علىٰ الفقه

أما عن **الصفة الطبيعية**، فإن الاستقراء، في الأصل، خاصّ بالعلوم الطبيعية والتجريبية التي لا تنظُر إلا في الظواهر الخارجية، معتمدةً، في حدود مرسومة، علىٰ «قانون السببية» و«قانون الاطراد»؛ والحال أن الناقل لهذا المنهج الحسي إلىٰ مجال الفقه لا يمكن أن يَصرف هذه الصفة، بل إنه يثَبِّتها فيه من حيث لا يشعُر، فيأخذ في

التعامل مع الأدلة الشرعية كما لو كانت ظواهر منضبطة، لا آيات منفتحة؛ وعلامات **هذا التأثير الطبيعي** في «علم المقاصد» تتجلىٰ في أمور ثلاثة سبق توضيحها، أحدها، **«الشيئية»**، وهي عبارة عن تصوُّر الأدلة أشياءَ خارجية؛ والثانية، **«الجُملية»**، وهي عبارة عن حشر الأدلة في كُتل مستقلة؛ والثالثة، **«النسَقية»**، وهي عبارة عن إغلاق المجموعات المستقرأة من الأدلة علىٰ نفسها.

وأما عن **الصفة الدنيوية**، فالاستقراء، في الأصل، ليس له أفق غير الأفق الدنيوي؛ فأمور الغيب يمتنع استقراؤها، لأن مضمون الخبر الغيبي لا يمكن إظهاره، ولا بالأحرىٰ، ضبطه؛ وناقل هذا المنهج إلىٰ الفقه لا يقدِر علىٰ محو هذا الأفق الدنيوي للاستقراء، بل، علىٰ العكس، يتعلق به، باعتبار أن أحكامه أيسر كشفا ووضعا؛ وعلامة ذلك استقراء المقاصديين للأدلة الغريزية دون الأدلة الفطرية للظفر بالكليات الضرورية؛ فمعلوم أن النصوص القرآنية التي ضمّت أكثر الكليات الشرعية جاءت في السور الثلاث: سورة **الأنعام**، وهي الآيات ١٥١-١٥٣، وسورة **الإسراء**، وهي: ٢٣-٣٩، وسورة **الممتحنة**، وهي الآية ١٢؛ وقد استخرج منها المقاصديون الكليات الغريزية الأربع، بالإضافة إلىٰ العقل، لكنهم أهملوا استخراج الكليات غير الغريزية الموجودة فيها مثل «البر بالوالدين» و«العدل» و«الوفاء بالعهد» و«الإحسان» و«الرحمة» و«المعروف» و«الصلاح»، فضلا عن «التذكر» و«التقوىٰ»؛ يلزم من هذا أن الضرورة، عندهم، لا تتحدد إلا بما هو غريزي أو بدني، وبالتالي أن هذه الكليات غير الغريزية ليست ضرورية، إذ لا يَحدث، حسب هذا التصور، بفقدانها فساد في هذا العالم، ولا خسران في العالم الآخر؛ كما يلزم أن الشريعة لم تنشئ ضرورات معنوية من عندها، وإنما اقتصرت علىٰ

تنظيم الضرورات المادية القائمة والسابقة علىٰ مجيئها، متنزِّلة عليها من خارج، ومكتفية بتهذيبها من ظاهِر، ولم تبتغ قط أن تستبدل بها ضرورات أخرىٰ، ولا أن تُخرجها عن صبغتها الغريزية المنبثقة من الطبيعة الإنسانية.

ورب معترض يقول: ولو صح أن الاستقراء مأصول في العلم الطبيعي ومنقول عن العلم المنطقي، فإنه لم يُستعمل أبدا في الفقه بمعنىٰ «تقصِّي حقائق طبيعية أو شواهد دنيوية»، وإنما بمعنىٰ «تتبّع الأدلة والنصوص والأحكام»، بحيث يكون لفظ «الاستقراء» فيه مرادفا للفظ «التتبع»؛ والجواب أن المطلوب الأول، في حق الأدلة الشرعية، ليس «تتبّعها» أو «سردُها»، وإنما **التشبع** بها **والتفاعل** معها، لأن الحياد الموضوعي معها، بحكم خصوصيتها الروحية، متعذر؛ والهدف من هذا «التشبع» إنما هو أن يحصِّل المقاصدي **روح الإصلاح** التي تسري في الأدلة ولو قلَّت؛ ورأيُنا أنه لا يُحصِّلها، بالضرورة، بالتقلب بين الأدلة وتكثيرها وترصيصها، بل، علىٰ العكس، قد يُحصِّلها بالدليل والدليلين، متىٰ وفى التشبعَ حقَّه، حتىٰ إذا حصَّل هذه الروح الإصلاحية، أمكنه، حينها، أن يبني عليها أحكامه وقواعده ولو لم يستقرئ كل الأدلة، وليس هو بحاجة إلىٰ أن يتحقق من جريانها علىٰ أدلة أخرىٰ؛ وحتىٰ علىٰ تقدير أنها لا تجري علىٰ بعضها، فلا يَدلُّ ذلك علىٰ بطلان هذه الأحكام أو فساد هذه القواعد، **لأن في الدليل الواحد متَّسعا هو مزيد رحمة ويَضيق بركم أدلة أخرىٰ علىٰ هذا الدليل**؛ أضف إلىٰ ذلك أن هذه الأحكام والقواعد هي ثمرة تفاعل صادق مع الأدلة، فلا تفقِد أثرها الإيجابي، حتىٰ في الحالات التي لا تنطبق عليها، نظرا **لأن احترام الدليل لا يفارقها ومباركة الشارع تشملها**؛ ولا نرىٰ إلا أن بعض

الصحابة، رضوان الله عليهم، فهموا الأدلة الشرعية علىٰ هذا المنوال، حتىٰ إنه لو قُدِّر لأحدهم أن يجتهد، فيخطئ في واحد من وجوهها، لرجع، علىٰ الفور، عن خطئه بنفس الروح الإصلاحية التي وقع بها فيه، حتىٰ كأنه لم يخطئ[1].

ومقتضىٰ «التشبع»، **من وجهة النظر الائتماني**، هو أن يقف الفقيه عند كل نص علىٰ حدة، ويتدبره بالقدر الذي يدعوه إلىٰ الانتقال عن ظاهره، مجذوبا إلىٰ باطنه، لا سيما وأنه يروم كشف أسراره التي هي معانيه البعيدة؛ ويتأتىٰ له ذلك متىٰ توسَّل **بكمالات أسماء الله** في النفاذ إلىٰ هذه المعاني، علما بأن كثيرا من الأحكام جاءت مذيَّلة بجُمل تُخبرنا بالأسماء الحسنىٰ وبأوصاف الكمال الإلهي التي تناسب هذه الأحكام، جُمَل اسمية أشبه بصيغ لقوانين هي عبارة عن مفاتيح لهذه الأحكام؛ وربما يترقَّىٰ الفقيه إلىٰ أن يتعرف بسرِّه علىٰ أن الله، سبحانه، **يخاطبه** في النص المبلَّغ الذي بين يديه؛ ويَحصُل له التعرف علىٰ خطاب الله إياه متىٰ اجتهد في استحضار «حالة المواثقة»، بحيث يرىٰ الله سائلَه وهو يجيب أو مؤتَمِنَه وهو يَقبل، مواثقا إياه علىٰ الوفاء بما تعهَّد به.

وعلىٰ الجملة، نجد أنفسنا أمام نتيجتين جامعتين: **إحداهما**، أن الكليات الضرورية كليات غريزية لا يليق بمقام الشريعة أن تُوجِّه كليتها إليها، حتىٰ ولو تعاطت تهذيب الميول والشهوات، لأن الشريعة جاءت لتكريم الإنسان، لا لتسخيره؛ وإشغالُه، بالكلية،

---

(١) عبر عز الدين بن عبد السلام عن هذه الروح بـ «نفس الشرع» ولو أنه يشترط فيها تتبع الأدلة، **القواعد الكبرىٰ**، ج٢، ٣١٤ وسماها ابن القيم «ذوق من الشريعة»، **مفتاح دار السعادة**، ص٣٤٠.

بغرائزه إنما هو **تسخير**؛ أما التكريم، فيكون بالتعالي علىٰ الغريزة، والارتقاء إلىٰ أفق الفطرة؛ **والثانية**، أن الاستقراء المعنوي غير صالح لمعرفة الشريعة، لأنه، من جهة، يَحُطُّها عن مقامها، بمحو **الخصوصية الخطابية** لكل نص فيها؛ ولأنه، من جهة ثانية، لا يوصِّل إلا إلىٰ كليات مادية مأخوذة من جانب **الطبيعة** في الإنسان، لا من جانب ما يتجاوزها؛ والشريعةُ لم توضع إلا لجعل الإنسان يتحقق بهذا التجاوز للطبيعة.

٢,٥. موانع تحقيق العبدية الاختيارية

من هنا، يتبين أن المشروع المقاصدي للشاطبي لا يمكن إلا أن **يتعثَّر**، إذ أن **الهدف منه**، وقد أجاد الشاطبي صياغته وما فتئ يُلحُّ عليه، **لم يتحقق**، وهو «بيان كيف أن الشريعة تُخرج المكلف عن داعية هواه، حتىٰ يكون عبدا لله **اختيارا**، كما هو عبد لله اضطرارا»؛ وتوضيح ذلك من وجوه:

أحدها، أن العناية بالكليات الضرورية، كما أثبت قطعيتها بالاستقراء المعنوي، لا تُخرج المكلف من **العبدية المضطرة**، وإنما تثبِّته فيها، لأنها تقصُر همته علىٰ اعتبار أحواله جارية علىٰ **قانون الاضطرار**، بحيث لا يختلف هذا القانون عن «**قانون التسخير**» الذي يحكم غير الإنسان من الكائنات.

والثاني، أن الخروج عن الأهواء لا يكفي في تحقيق **العبدية المختارة**، حتىٰ ولو فرضنا إمكانه، بل يحتاج المكلف إلىٰ التحرر من سلطان الغرائز الذي هو أصل الأهواء، وضبطُه لهذا السلطان لا يدوم، حتىٰ ولو فرضنا إمكانه؛ وعليه، فلا يصح أن المكلَّف يظل

متقلبا بين الاختيار العبدي والاضطرار الغريزي، لأن العبدية المختارة، إن قامت بالمكلَّف، فلا تزول عنه.

والثالث، أن الاختيار العبدي لا يُدرَك بالاستغراق في مصارعة الأهواء، لأن هذه المصارعة انشغال بالنفس، لا انشغال بربها، حتىٰ ولو امتثلت أمره، وإنما هذا الاختيار العظيم يُدرَك بفضل **التعلق بقيم ومعان عليا** تسمو كليا علىٰ الضرورات الطبيعية، بحيث ينسىٰ المكلَّف معها وجوده الغريزي، ولا يعود يتذكر إلا وجوده الفطري.

لذلك، لزم الانتقال عن هذا الطريق الاستقرائي الذي سلكه الشاطبي في إثبات تحقيق الشريعة للعبدية المختارة، وطلب طريق آخر غير استقرائي؛ وأول خطوة في هذا الطريق هي عدم اختزال الشريعة في صورتها التبليغية كما اختزلها الشاطبي وغيرُه من المقاصديين؛ وهذه الصورة تقوم، أصلا، في تلقي الأوامر عن **غياب**، وإنفاذها عن **امتثال**؛ والخطوة الثانية هي الارتقاءُ إلىٰ طلب **الروح الخطابية** القائمة في الشريعة؛ وهذه الروح تقوم، أصلا، في تلقي الأوامر **عن حضور** وإنفاذها عن **ائتمان**؛ وهذا يعني أنه يجب أن نستبدل بـ «الغياب التبليغي» «الحضورَ الخطابي»، وأن نستبدل بـ «الامتثال التبليغي» «الائتمانَ الخطابي».

٦. تأسيس علل الأحكام الشرعية علىٰ علل وجود الشريعة

يتطلب هذا الطريق غير الاستقرائي الرجوع، لا إلىٰ **علل أحكام** الشريعة فحسب، بل أيضا إلىٰ **علل وجود** الشريعة؛ فلولا أن هناك عللا دعت إلىٰ وجود الشريعة، ما كانت هنالك علل تدعو إلىٰ أحكامها؛ أو قل، باختصار، **لولا العلل الوجودية للشريعة، ما وُجدت عللها الحُكمية**؛ وواضح أن علل الوجود هو الأساس الذي

تنبني عليه علل الأحكام، أو قل إن علل الأحكام تتأسس علىٰ علل الوجود؛ ولا يقال إن المقاصديين لا يهمهم علل الشريعة الوجودية، بل همُّهم الوحيد هو علل أحكامها، لأنا نقول إن اشتغالهم بعلل الأحكام وحدها يجعله اشتغالا **أبتر**، أي اشتغالا **غير تام المعقولية**، بل **غير تام المشروعية**؛ وحتىٰ يُحصّل تمام معقوليته ومشروعيته لا مفر لهم من أن يشتغلوا بـ «علل الوجود»، لا بمعنىٰ أن يُلحقوها بعلل الأحكام، مزدوجةً بها، وإنما أن يتعاطوا تأسيس «علل الأحكام» علىٰ «علل الوجود» بِما يكشف أبعاد ودلالات تعلُّق الشرع بالكون، ذلك أن هذا التأسيس مدخل إلىٰ تبيُّن طبيعة الصلة بين الحِكَم (بكسر الحاء) التي خُلِق من أجلها الكون وبين الحِكَم التي وُضع من أجلها الشرع[1]؛ فالشرع وُجد كما وُجد الكون، وسرُّ وجوده كسِرِّ وجوده ولو أن الأول بُني علىٰ القِيم، والثاني بني علىٰ السُّنن[2]؛ فالقيمة كالسُّنة وجودا وإن اختلفتا وظيفة؛ ومن عرَف سرَّ وجود القيمة، فهو بسِرِّ وجود السُّنة أعرف، لأن القيمة وجوب اسْمِي، أي منسوبة إلىٰ اسم من أسماء الكمالات الإلهية، بينما السُّنة وجود فعلي، أي منسوبة إلىٰ تجليات الإرادة الإلهية.

وها نحن، بحمد الله، نظفر بهذه العلل الوجودية للشريعة فيما نسميه بـ «**مواثيق الربوبية**» الثلاث، وهي: «ميثاق الإشهاد» و«ميثاق الاستئمان» و«ميثاق الإرسال»؛ واصطلحنا عليها بهذا الاسم، لأن اسم «الرب» يدل علىٰ معان ثلاثة كل واحد منها يدور عليه ميثاق

---

(١) انظر نصوصا يجمع فيها ابن القيم بين حِكَم الكون وحكم الشرع، **مفتاح دار السعادة**، ص٣٣٣-٣٥٢.

(٢) السنن هنا بمعنىٰ «السنن الكونية» أي «القوانين».

مخصوص؛ فمعناه الأول هو «الإله»، واختص به «ميثاق الإشهاد»؛ ومعناه الثاني هو «المالك»، واختص به «ميثاق الائتمان»؛ ومعناه الثالث هو «المربِّي» (أو «المزكِّي»)، واختص به «ميثاق الإرسال».

وهكذا، فإن الشريعة تتأسس علىٰ هذه المواثيق الثلاثة التي هي منشأ علل وجودها؛ وعللُ وجودها هي، في ذات الوقت، **علل تكريم الإنسان**، إذ هذه المواثيق جعلها الله، جل وعلا، **حالة كمال** كرّمه فيها بما لا يُتصوَّر ولا يُقدَّر؛ إذ كرَّمه بخطابه له؛ وخطابُه الذي لا يتناهىٰ لا تزال فطرته تسمعه؛ ، ثم كرّمه بأنه، سبحانه، ارتضاه مواثقا له؛ ومواثقة العبد لا أعظم منها تنزُّلا، إذ المتنزِّل يباين المتنزَّل إليه مباينة مطلقة؛ وأخيرا كرمّه بأن جعل الشريعة محل هذه المواثقة، كأن الإنسان يشرّع لنفسه، وهو معانٌ بربه، وهل من خيار أجلُّ من أن يُشرّع الإنسان لنفسه بمعونة ربه!

وإذا ثبت أن مواثيق الربوبية هي علل وجود الشريعة، فلا يلزم أن هذه المواثيق اشتركت في تعليل وجود الشريعة دفعة واحدة وعلىٰ نسق واحد، بل إن كل ميثاق اختص بعلة وجودية محددة، وحصل في طور معين من أطوار «مشروع» الشريعة؛ فللشريعة أطوار في «الحالة التواثقية» كما لها أطوار في«الحالة التعاملية»؛ فكما أن الشريعة بُلِّغت، في «عالم المعاملة»، علىٰ فترات متتالية، فكذلك كُوِّنت، في «عالم المواثقة»، علىٰ مراحل متتابعة؛ ف «ميثاق الإشهاد» تضمّن **العلة العقدية** لوجود الشريعة في طورها الأول، و«ميثاق الاستئمان» تضمَّن **العلة التكليفية** لوجود الشريعة في طورها الثاني؛ و«ميثاق الإرسال» تضمَّن **العلة التبليغية** لوجود الشريعة في طورها الثالث.

وإذا تقرَّر أن لوجود الشريعة في الحالة التواثقية ثلاث علل مختلفة: «علة عقدية» و«علة تكليفية» و«علة تبليغية»، ظهر أن **الكليات العليا** للشريعة ينبغي أن تُطلب، لا بالاستدلال الاستقرائي في نطاق أدلتها وأحكامها، وإنما **بالاستبصار المباشر** في نطاق عللها الوجودية[1]؛ إذ هذه الأدلة والأحكام هي مجرد آثار لهذه العلل التي تنزل منها منزلة الأصول.

وهذه الكليات العليا لا بد أن تكون **كليات فطرية، لا كليات** غريزية كالكليات الضرورية، لأنها منبثقة عن ثلاثة **خطابات** إلهية ولَمّا توجد ضرورات الإنسان الحياتية؛ كما أنها لا بد أن تكون كليات **وجوبية** أو قل أمْرية، لا كليات وجودية أو قل خَلْقية؛ وهذا يفيد أنها عبارة عن **كليات قيمية** كما يفيد أن العلل التي دعت إلىٰ وجود الشريعة إنما هي جملة من **القيم الفطرية**؛ وهذه الكليات القيمية **العليا** تختلف باختلاف المواثيق الثلاثة، وهي: «التوحيد الإشهادي» و«المسؤولية الائتمانية» و«التزكية العالمية»؛ وتفصيلها كما يأتي:

١,٦. التوحيد الإشهادي

لم يسأل الحق سبحانه أفراد الإنسان يوم «الإشهاد» إلا بعد أن تعرَّف إليهم بكمالاته علىٰ قدر طاقتهم، فلم يسعهم، حينها، إلا الإقرار بأنه إله واحد لا ثاني له، بل، قبل هذا الإقرار، علّمهم ربهم معنىٰ «التوحيد» في أنفسهم، وذلك بأن خاطبهم واحدا واحدا، حتىٰ يعلم كل فرد منهم أنه واحد بعينه لا يشاركه في ذاته غيره، فيستبصر

---

(١) «الاستبصار المباشر» هو الإدراك الفطري.

أنه، من باب أولىٰ، أن ربّه، وقد عرف من كمالاته ما ارتضىٰ له، واحد لا يشاركه سواه في كمال ذاته، بل يستبصر أن له، هو الآخر، وحدانية، إذ لا يشاركه، هو الآخر، أحد في ذاته، وأن هذه الوحدانية، ولو أنها إضافية، هي من وحدانية ربه الحقيقية؛ فلولا أن ربه واحد، حقيقةً، ما كان هو واحد، إضافةً إلىٰ غيره؛ فيتبين أن **القيمة الفطرية الأولىٰ** التي تَعلّمها الإنسان هي أن يوحّد ربه **توحيدا إشهاديا**، أي أن يوحّده، وهو مستحضر، علىٰ الدوام، السؤال الإلهي له، نظرا لأن هذا الاستحضار يُشهده كمالات ربه التي لا تتناهىٰ، ويُسمعه خطابه الذي لا ينفذ، ويذكّره بمواثقته له التي لا تزال واجباتها في ذمته ما بقي حيا؛ ومن شأن هذا «الإشهاد» و«الإسماع» و«التذكير» أن يجعله يترقىٰ في معاني التوحيد بما يجعله يرىٰ تجليات وحدانية ربه في وحدانية كل شيء، بدءا بوحدانية نفسه، وانتهاء بوحدانية العالم.

وعلىٰ هذا، فإن «**التوحيد الإشهادي**» أي التوحيد الذي لا غياب معه، هو الكلية القيمية الأولىٰ التي ينبغي أن يتأسس عليها «قانون التعامل» الذي هو نظام الشريعة، فينتج أن **التوحيد الإشهادي هو العلة العقدية التي دعت إلىٰ وجود الشريعة.**

٢,٦. المسؤولية الائتمانية

لم يعرض الحق، ﷻ، علىٰ الإنسان «الأمانة» إلا لأنه أراد أن يحملها، لا عن اضطرار، ولا عن إجبار، وإنما عن **اختيار واقتناع**؛ وهكذا، لم يجعل الله هذه الأمانة هي «الإرادة» التي هي منشأ «**المسؤولية**» إلا بعد أن مكّنه منها بإلقاء العرض عليه، حتىٰ يواثق ربه عليها، وهو عالِم بأمرها؛ فجعله، بذلك، مسؤولا عن اختياره

الأول، وجعل متعلَّق اختياره هذا هو المسؤولية عينها، بحيث يكون قد واثق ربه، لا علىٰ أن يكون مسؤولا فقط، بل أيضا أن يكون مسؤولا عن وجود المسؤولية.

وتتجلىٰ **عظمة** هذه المسؤولية في المزايا التالية: **إحداها**، أن المسؤولية التي تحمَّلها الإنسان لا تنحصر في ذاته، وإنما تتسع، بموجب إباء الكائنات الأخرىٰ تحمُّلَها، لكل ما سُخِّر له في العالم، بحيث تكون عبارة عن «**مسؤولية عالمية**»؛ **والثانية**، أن التحقق بالمسؤولية يدفع عن الإرادة طلب التملك الذي يفضي إلىٰ منازعة الإله في مالكيته، إذ لا قوة في الإنسان أدعىٰ إلىٰ التربُّب من الإرادة؛ ومادام ارتضىٰ، بمحض اختياره، أن يُسأل، فكل ما يُسأل عنه لا يكون مِلكا له، وإنما وديعة عنده؛ **والثالثة**، أن هذه المسؤولية هي، في ذات الوقت، **مسؤولية عن المسؤولية**؛ ومفاد هذا أن الإنسان مطالَب بمسؤولية غيره، حفظا لها وتنشئة عليها وتوسيعا لها؛ فهو **مسؤول عن أن يكون غيره مسؤولا**؛ **والرابعة**، أن التوحيد بعد تحمُّل الإنسان أمانة المسؤولية ليس هو التوحيد قبل تحمُّلها، بدليل أن الإنسان احتاج إلىٰ أن ينبهه الله ﷻ، في «الإشهاد»، إلىٰ وجود «المسؤولية» ولو لم يواثقه عليها بَعدُ بقوله تعالىٰ: ﴿**شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ**﴾[١]؛ إذ التوحيد، بعد تحمّل المسؤولية، يجعل الإنسان مسؤولا، لا عن توحيده لربه فقط كما في «ميثاق الإشهاد»، بل أيضا **مسؤولا عن وجود التوحيد في العالم**، بدليل مخاطبة الله لجنس الإنسان كله في «ميثاق

---

(١) سورة **الأعراف**، الآيتان ١٧٢-١٧٣.

الاستئمان» الذي حمَل الإنسان، بموجبه، أمانة المسؤولية، مُمثَّلة في «الإرادة».

وعلىٰ هذا، فإن «**المسؤولية الائتمانية**»، أي المسؤولية التي لا ملكية معها، هي الكلية القيمية الثانية التي يتأسس عليها «قانون التعامل» الذي هو نظام الشريعة، فينتج أن «**المسؤولية الائتمانية» هي العلة التكليفية التي دعت إلىٰ وجود الشريعة**.

٣,٦. التزكية العالَمِية

لقد خاطب الحق سبحانه صفوة أنبيائه ورُسله، مواثقا لهم علىٰ مسؤولية لا أعظم منها، وهو أن يذكّروا البشر جميعا بخروجهم من «حالة المواثقة» إلىٰ «حالة المعاملة»، وبضرورة الوفاء بما تعهدوا به لربهم، مواثقين؛ وهذا يعني أنهم حُمِّلوا مسؤولية تربيتهم علىٰ أمور عدة، **أحدها**، تربيتهم علىٰ الكليتين القيميتين المواثَق عليهما، أي «التوحيد الإشهادي»، بحيث لا يغيب عن قلوبهم ربهم، و«المسؤولية الائتمانية»، بحيث لا ينسبون شيئا إلىٰ أنفسهم؛ **والثاني**، تربيتهم علىٰ ما يتفرع علىٰ هاتين الكليتين من القيم الأسمائية التي فُطروا عليها عند «الإشهاد»، واستُحفظوا عليها عند «الاستئمان»، بحيث لا يبتدعون قيما من عندهم، لأن القيم السامية أصلها الكمالات، والكمالات أوصاف الفاطر سبحانه؛ **والثالث**، تربيتهم علىٰ اتباع سِيَرهم في تذكير الأمة، حتىٰ إذا غابوا عنهم، استطاعوا أن ينوبوا عنهم في تربية البشرية علىٰ ما ربّوهم عليه، تحققا بالتوحيد والمسؤولية، وعملا بالقيم المتولدة منهما؛ وواضح أن هذه التربية الرسولية عبارة عن **إعادة تخليق** خصتها الشريعة باسم «**التزكية**»، إذ بقدر ما تُزيل عن الإنسان أخلاقا تحطه تقيم أخرىٰ بدلها ترفعه.

والواقع أن هذه التزكية هي تربية **الإنسان بما هو إنسان**، أي أنها **تربية عالمية**؛ وعالمية التزكية ليس لها جانب واحد، بل هي ذات جوانب متعددة؛ **أحدها**، أن الرسول، وإن تولىٰ تزكية أمّته، فإنه، من خلالها، يتوجه إلىٰ باقي أمم العالم بأن تحذو حذو أمته؛ **والثاني**، أن النبيين والرسل اشتركوا جميعا في أدائها علىٰ مقتضىٰ ما توجبه المواثيق، توحيدا ومسؤولية؛ فالتوحيد جمْعُ قلوب العالم كله علىٰ إله واحد، والمسؤولية جمْع همم العالم كله علىٰ أمانة واحدة؛ **والثالث**، أن القيم التي يبعثونها قيم فطرية مستمدة من الأسماء والصفات الإلهية، ولا أكمل ولا أشمل ولا أعدل من القيم الأسمائية؛ **والرابع**، أن الصلاح الذي تورثه ليس، بموجب شمولية المسؤولية التي من ورائه، صلاحا قاصرا، وإنما صلاحا متعديا؛ وتعديه ليس له حد يقف عنده، إذ يعود، فينعكس علىٰ من حصَّله، أوَّل مرة، بمزيد الصلاح، ثم يتعداه، في دورة أخرىٰ، إلىٰ سواه، مرتقيا بصلاحه، هو الآخر، وهكذا دواليك.

وعلىٰ هذا، فإن **«التزكية العالمية»**، أي التزكية التي لا قومية معها، هي الكلية القيمية الثالثة التي يتأسس عليها «قانون التعامل» الذي هو نظام الشريعة، فينتج أن **«التزكية العاليمة» هي العلة التبليغية التي دعت إلىٰ وجود الشريعة**.

وعلىٰ الجملة، فإن الكليات الأساسية التي جاءت الشريعة لإصلاح البشر علىٰ مقتضاها إنما هي العلل الأولىٰ التي يرجع إليها وجودها؛ وهذه الكليات عبارة عن قيم فطرية عليا حددتها مواثيق الربوبية، وهي ثلاث: «التوحيد الإشهادي» الذي هو علة وجودها العقدي، و«المسؤولية الائتمانية» التي هي علة وجودها التكليفي، و«التزكية العالمية» التي هي علة وجودها التبليغي.

فأين من هذه الكليات الميثاقية الكليات الضرورية التي تُوصِّلَ إليها بالاستقراء المعنوي والتي ظن المقاصديون أنها أحق من غيرها بإقامة عمارة علمهم عليها! فقد ثبت أن الأولىٰ قيم فطرية، في حين أن الثانية مصالح غريزية؛ كما ثبت أن الأولىٰ علل لوجود الشريعة نفسه، بينما الثانية تنحصر في علل أحكامها؛ وثبت كذلك أن الأولىٰ تقيم عالمية الشرائع علىٰ وحدة الفطرة، في حين أن الثانية تقيمها علىٰ الغرائز؛ ولَمّا ظهر أن الفرق بين الطرفين: «المصالح الغريزية» و«القيم الفطرية» فرق عمودي، فأيهما أحق بأن يؤسَّس عليه الآخر؟

لقد قرَّر المقاصديون، تبعا للنهج الاستقرائي الذي سلكوه، أن يردّوا «القيم الفطرية»، ممثَّلةً بالتحسينيات والحاجيات إلىٰ «المصالح الغريزية»، ممثَّلةً بالضروريات، ويؤسسوها عليها، بناء علىٰ أبحاثهم في علل الأحكام؛ والآن بعد أن تبين كيف أن القيم الفطرية الأساسية لا تحدِّد أحكام الشريعة فحسب، بل تحدِّد **وجود** الشريعة نفسه، علما بأن هذا الوجود سابق علىٰ الأحكام، بات من اليقين أن التأسيس الائتماري المقاصدي **ترتيب مقلوب** وأنه يجب تصحيحه؛ وبيِّنٌ أن هذا التصحيح يتطلب إخضاع الضروريات الغريزية للقيم التي تتولد من الكليات الميثاقية؛ وهذا يقتضي أن لا نتعلق بهذه الضروريات نفسها، وإنما أن نستخلص، من أحكامها الشرعية في مختلف الحالات، **القيم** التي تنطوي عليها، ثم نؤسِّس هذه القيم المستخلصة من الأحكام علىٰ القيم العليا التي تمثلها الكليات الميثاقية، بحيث تصبح فروعا منها؛ فإذن من الواضح بما لا مزيد عليه أن هذا التأسيس الائتماني لا يعني أنه يضفي المشروعية علىٰ الكليات الضرورية علىٰ ما هي عليه، تقسيما وترتيبا، وإنما يعني أن **القيم** التي قامت الأدلة الشرعية علىٰ أن أحكام هذه الكليات مبنية عليها تغدو موصولة **بالقيم الأسمائية** التي تتضمنها الكليات الميثاقية.

الفصل الحادي عشر

من المصلحة إلى القيمة

لقد بسطنا الكلام في التعريف العام الذي صاغه الغزالي لـ «المصلحة»، وهو أنها «جلب المنفعة أو دفع المضرة»[1]؛ وبينّا كيف أن هذا الحد لـ «للمصلحة» يعبّر عن مبدإٍ أو قانونٍ ينزل من العمل منزلة مبدإ أو قانون عدم التناقض من النظر، وأنه، بالتَّبَع، يحدد العقلانية العملية تحديد قانون عدم التناقض للعقلانية النظرية، مما يجعل منه المبدأ العملي الذي يتأسس عليه، في الحقيقة، «علم المقاصد»، وليس، هو كما ظُنَّ، مجرد مقصد من مقاصده أو مجرد قاعدة من قواعده؛ فلما كانت «المصلحة» في هذا العلم، بحسب الغزالىٰ، هي المحافظة علىٰ مقصود الشرع، فقد اتخذ فيه هذا المبدأ العام صورة المصلحة المسدَّدة، وهي: «جلب المنفعة المعتبرة شرعا أو دفع المضرة الملغاة شرعا».

---

(١) انظر الفصل التاسع.

والجدير بالذكر هو أن هذا التعريف هو بعينه التعريف الذي وضعه عز الدين بن عبد السلام لـ«**الإحسان**»، مستعملا هذا اللفظ في معناه الأعم، ومستبدلا بلفظ «المنفعة» لفظ «المصلحة» وبلفظ «المضرة» لفظ «المفسدة» كما جاء في كتاب **القواعد الصغرىٰ**: «الإحسان منحصر في جلب المصالح ودرء المفاسد»[1] أو كتاب **شجرة الأحوال والمعارف**: «الإحسان عبارة عن جلب مصالح الدارين أو إحداهما ودفع مفاسدهما أو مفاسد إحداهما»[2]؛ وهكذا، يكون ابن عبد السلام قد سعىٰ، هو الآخر، إلىٰ بناء «علم المقاصد» علىٰ هذا المبدإ المحدِّد للعقلانية العملية المسدَّدة؛ ويبدو أن الفرق بينهما هو أن ابن عبد السلام يرىٰ أن الشريعة استوعبت كل المصالح واستبعدت كل المفاسد[3]، بينما الغزالي يرىٰ أن الشريعة استجلبت المنافع واستبعدت المضار؛ والواقع أن هذا الفرق كلَا فرق، إذ الشريعة لا تستوعب إلا المصالح، ولا تستبعد إلا المفاسد.

ولا يخفىٰ أن تأسيس «علم المقاصد» علىٰ «الصلاح» أو «الإحسان» يجعل منه **علما أخلاقيا** بحق؛ غير أن المقاصديين الذين جاؤوا، من بعدهما، فاتهم تبيُّن الطبيعة الأخلاقية لعلمهم، نظرا لأن النزعة الفقهية ظلت مهيمنة في مجالهم، علىٰ الرغم مما بذلوه من جهود لتوسيع أفق الفقه ومدِّه بمفاهيم أخلاقية صريحة، بدءا بمفهوم «المقصد»، وانتهاء بمفهوم «الإحسان».

---

(١) **القواعد الصغرىٰ**، ص٤٣، ص١٣٣.

(٢) **شجرة المعارف والأحوال**، ص١٨٧.

(٣) **القواعد الكبرىٰ**، ج١، ص٣٩.

يبقىٰ أن الفرق الجوهري بين التعريفين للمبدإ العملي الذي ينبني عليه «علم المقاصد» يتعلق بمفهوم «المصلحة»، إذ «المصلحة المقاصدية» عند الغزالي هي حفظ مقصود الشرع، بينما هي، عند ابن عبد السلام، هي المقصود المحفوظ ذاته؛ ولمَّا كان المقاصديون قد تمسكوا بالتعريف الثاني للمصلحة في تقريرهم أن «الشريعة موضوعة لمصالح العباد»، لم نتعرَّض لتصوُّرهم لـ «المصلحة»، بل سلَّمنا به تسليما جدليا، حتىٰ نتمكَّن من بناء اعتراضاتنا علىٰ ما قرَّروه بصدد طريق الاستدلال علىٰ هذه المصلحية العالمية الشرعية؛ وغرضُنا، في هذا الفصل، أن ننظر في تحديدهم لمفهوم «المصلحة»؛ وواضح أن «المصلحة» و«المفسدة» في «علم المقاصد» عبارة عن كُلّيين عاليين لا يعلو عليهما إلا كلي «المقصد»، إذ هو الجنس الذي تفرَّعا منه، فـ «جلب المصلحة» مقصد و«دفع المفسدة» مقصد.

١. العلاقة الدلالية بين المصلحة والصلاح

غني عن البيان أن «المصلحة» و«الصلاح» كليهما مشتق من المادة اللغوية: /ص، ل، ح/ ؛ فـ «الصلاح» اسم مصدر منها، و«المصلحة» التي جاءت بوزن «مفعلة» الذي يدل علىٰ المكان تُحمَل علىٰ معنيين: **أحدهما**، معنىٰ «الصلاح» في مقابل «الفساد»، ويشعر بمعنىٰ قيام «الصلاح» وتكرُّره كما يقوم الشيء بالمكان ويتكرر فيه[1]؛

---

(١) يقول ابن عاشور: «أما المصلحة، فهي كاسمها شيء فيه صلاح قوي، ولذلك اشتق لها صيغة المفعلة الدالة علىٰ اسم المكان الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه، وهو هنا مكان مجازي»، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٧١.

والثاني، معنىٰ «السبب الذي يؤدي إلىٰ المصلحة»؛ فمثلا، «المعرفة» مصلحة، و«السعي إلىٰ تحصيلها»، هو الآخر، مصلحة.

والظاهر أن فخر الدين الرازي جمع، في تعريفه العام للمصلحة، بين المصلحة بمعنىٰ «الصلاح»، والمصلحة بمعنىٰ «ما يترتب عليه الصلاح»، إذ جعلها عبارة عن **وصف يتضمن الصلاح بوجه مباشر أو غير مباشر**؛ فيقول: «المصلحة هي الوصف الذي يتضمن صلاحا؛ ثم قد يكون عقليا، وقد يكون شرعيا، وقد يكون دينيا، وقد يكون دنيويا؛ ثم قد يكون **مصلحة بذاته وأوصافه** [...]، وقد يكون مصلحة بمعنىٰ اشتماله علىٰ أوصاف تدعو إلىٰ **ترتيب ما كان صلاحا عليه**»[1].

أما نجم الدين الطوفي، فيأخذ بالمعنىٰ الثاني للمصلحة، معتبرا إياه تعريفا عرفيا، فيقول: «وأما حدُّها، بحسب العرف، فهي السبب المؤدي إلىٰ الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلىٰ الربح»، لكنه يضيف إليه تعريفا آخر، فيقول: «أما المصلحة [...]، فلفظها مفعلة من الصلاح، وهو كون الشيء علىٰ هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له كالقلم يكون علىٰ هيئة المصلحة للكتابة والسيف علىٰ هيئة المصلحة للضرب»[2].

والظاهر أن الطوفي تفرد بهذا التعريف الأخير، إذ لم يسبقه إليه، حسب علمنا، غيرُه من الأصوليين؛ وعلىٰ الرغم من فرادة هذا التعريف، فإنه لم يسترع انتباه المقاصديين، ناهيك عن البحث في

---

(١) **الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل**، ص٥٢-٥٣.

(٢) نجم الدين الطوفي، **رسالة في رعاية المصلحة**، ص٢٥.

أصله هل هو من إنشاء الطوفي نفسه أم هو اقتباس من سواه؛ ويمكن أن نبدي بصدده الملاحظات الآتية:

أولاها، أنه تعريف **مقصدي** صريح، إذ يعرّف مصلحة الشيء بالغاية التي جُعلت له، بحيث يكون الشيء صالحا متىٰ تحقق الغرض منه.

والثانية، أنه جعل الغاية من الشيء هي، بالذات، **الوظيفة** التي حُدّدت له؛ فمثلا، وظيفة الكتابة هي المصلحة من القلم.

والثالثة، أن هذا التعريف الوظيفي للمصلحة يرجع، في الأصل، إلىٰ الفيلسوف اليوناني **أسطوطاليس**، إذ يجعل صلاح الشيء أو خيْرَه في وظيفته، كما قال في كتاب **الأخلاق إلىٰ نيقوماخوس**: «إن القول بأن السعادة هي المصلحة العظمىٰ[1] حقيقة مبتذلة، بل نحتاج أيضا إلىٰ أن نبين بوضوح ما هي طبيعة السعادة؛ وقد نتوصل إلىٰ ذلك إذا أمكننا أن نحدّد أوَّلا ما هي وظيفة الإنسان؛ فكما أنه، في حالة عازف الشبابة والنحات أو أي فنان آخر، وبصفة عامة، في حالة كل الأشياء التي لها وظيفة أو فعالية محددة، فإن **الصلاح والفلاح**، حسب الاعتقاد الجاري، يقوم في الوظيفة، فكذلك يبدو الأمر بالنسبة للإنسان إذا كان هناك، حقا، وظيفة خاصة بالإنسان»[2]؛ ومعلوم أن هذا الكتاب لم يبق تداوله محصورا في دائرة المشتغلين بالفلسفة من المسلمين، بل تُدوِول علىٰ نطاق أوسع من هذه الدائرة الضيقة؛ ولا يبعُد أن تكون بعض أفكاره قد نفذت

---

(١) أو قل «الصلاح الأعظم» أو «الخير الأعظم»

(٢) الترجمة من عندنا؛ رقم الفقرة الأصلية 1.7 1097b22-23

إلىٰ علم أصول الفقه من طريق المتكلمين؛ وسوف يأتي الكلام عن جانب آخر لأثر الفكر الأخلاقي اليوناني في مفهوم «المصلحة» عند المقاصديين، غير جانب تعريفها بالوظيفة أو الغاية[1].

والرابعة، أن تعريف المصلحة بالوظيفة ليس، كما ظنَّ بعضهم، تعريفا لفظيا للمصلحة، فترَكوا ذكره في تناولهم لنظرية الطوفي في المصلحة، وإنما هو **تعريف فلسفي صريح**؛ لذلك، يجب اعتباره حدّا صناعيا مقصودا؛ فيلزم أن الطوفي أخذ بتعريفين للمصلحة: أحدهما، تعريف **بالوظيفة**؛ والثاني، تعريف **بالسبب**، وهو الذي اعتبره تعريفا عُرفيا، أي المصلحة بمعنىٰ «السبب المفضي إلىٰ الصلاح».

ورأيُنا أن هذين التعريفين الصناعيين: «التعريف الوظيفي» و«التعريف السببي» هما اللذان هيمنا في الاشتغال بالمقاصد كأنما الطوفي اكتفىٰ بصياغة ما كان مسلَّما به في وسط العلماء وإن كان له أصل فلسفي؛ إذ **التعريف الأول يناسب المصالح باعتبارها مقاصد؛ والتعريف الثاني يناسب المصالح باعتبارها وسائل**؛ وعلىٰ أساسهما، قام المقاصديون بتحديد **أنواع** المصالح؛ ويتجلىٰ ذلك بأوضح صوره في أعمال عز الدين بن عبد السلام.

ولما انصبت جهود المقاصديين علىٰ المصالح بوصفها وظائف وأسبابا، وقعوا في نسيان وصف آخر لها لا يقل أهمية عن الوظائف والأسباب، إن لم يكن هو المسوّغ لوجودها؛ وهذا الوصف الآخر

---

(١) لعل بعض الدارسين الذين رُزقوا الاتساع في الأفق العلمي يتولون البحث في مناحي تأثير منطق اليونان وفلسفتهم الأخلاقية في تأسيس علم المقاصد

هو المصالح باعتبارها **آثارا** تقوم بذات الإنسان، ظاهرا وباطنا، حتىٰ إنه يجوز القول بأن المقاصديين أحدثوا، بحكم استغراقهم في العناية بالوظائف والأسباب المصلحية، **فصلا** بينها وبين **آثارها**؛ وواضح أن آثار المصلحة إنما هي **مظاهر الصلاح** في الإنسان المترتبة علىٰ أفعاله؛ **فيلزم أن المقاصديين فكّوا رباط «المصلحة» بـ«الصلاح»**، مع أن الأصل اللغوي يجمعهما ولا ينفك عنهما، بل إنهم ردّوا «الصلاح» إلىٰ «المصلحة»، مستغنين بالوظائف والأسباب المصلحية عن الآثار المصلحية، كأن الحاجة إلىٰ هذا المفهوم لم تعد قائمة.

ولا نحسب إلا أن ابن عاشور كان أوعىٰ الأصوليين المعاصرين بهذا الفصل المقاصدي بين «المصلحة» و«الصلاح»، فانبرىٰ لتدارك هذا الخطإ المقاصدي، ورَاح يُدرِج مفهوم «الصلاح» في تعاريفه للشريعة حيث أدرج غيره مفهوم «المصلحة»، مردودةً إلىٰ الوظائف والأسباب، ويُلح عليه إلحاحا لم يضاهِه فيه سواه؛ وهذه بعض أقواله الدالة علىٰ إرادته إعادةَ الاعتبار لمفهوم «الصلاح»: «إن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واستدامة **صلاحه بصلاح** المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل **صلاحُه صلاح** عقله و**صلاح** عمله و**صلاح** ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»[1]؛ وأيضا، «لقد علمنا أن الشارع ما أراد من **الإصلاح** المنوّه به مجرد **صلاح** العقيدة **وصلاح** العمل [بالعبادة] كما قد يُتوهَّم، بل أراد منه **صلاح** أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية»[2]؛ وكذلك، «لقد انتظم الآن أن المقصد الأعظم من

---

(١) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٢٧٣.

(٢) نفس المصدر، ص٢٧٥.

الشريعة هو جلب **الصلاح** ودرء الفساد، وذلك يحصل **بإصلاح** حال الإنسان ودفع فساده؛ فإنه لما كان هو المهيمن علىٰ العالم كان في **صلاحه صلاح** العالم وأحواله؛ لذلك، نرىٰ الإسلام عالج **صلاح** الإنسان **بصلاح** أفراده الذين هم أجزاء نوعه **وبصلاح** مجموعه، وهو النوع كله»[1].

لكن ابن عاشور، بقدر ما أصاب في استرجاع مفهوم «الصلاح»، راتقا الفتق الذي أُحدِث في نسيج «المصلحة» و«الصلاح»، أخطأ كما أخطأ غيره ولا يزالون، في جعل «الصلاح» أعم من «التزكية»؛ إذ قصَر مدلولَ «التزكية» علىٰ معنىٰ «تطهير الباطن»، ولو أنه أقر بأن «الباطن هو محرك الإنسان إلىٰ الأعمال الصالحة»[2]؛ والصواب أن التزكية، وإن ارتبطت بالنفس، فلا دليل يقطع بأن النفس هنا معناها «الباطن»، وإنما المراد بها **ذات** الإنسان، وذات الإنسان إنما هي كليته؛ **فتزكية النفس هي تزكية الإنسان بكليته**؛ وتزيد «التزكية» علىٰ «الصلاح» بكونها تدل علىٰ **كيفية** حصول الصلاح، أي الوجه الذي يتحقق به، وهو، علىٰ التعيين، «**النماء**»؛ فكل صلاح عبارة عن تنمية للإنسان؛ لذلك، صح أن نتحدث عن «تزكية الاعتقاد» و«تزكية الفكر» و«تزكية العبادة» و«تزكية البواطن» و«تزكية الأبدان» و«تزكية الأعمال» و«تزكية الأموال» و«تزكية المعاملات» و«تزكية المشاريع» و«تزكية المجتمع» و«تزكية العالم»، أو بإيجاز، فحيثما وُجدت أسباب التنمية، ظاهرة أو باطنة، مادية أو معنوية، فثمة فُرص التزكية.

---

(١) نفس المصدر، ص٢٧٦.

(٢) نفس المصدر، نفس الصفحة.

من هنا، نتبين مدىٰ الضرر الأخلاقي الذي يترتب علىٰ الفصل بين «المصلحة» و«الصلاح»، إذ يرجع إلىٰ الفصل بين «المصلحة» و«التزكية»؛ وعندئذ، يغدو المقاصدي حاصرا اهتمامه في **ظواهر** المصالح، ولا يتطلع، كما سيأتي توضيحه، إلىٰ استخراج **القيم** التي تنطوي فيها، والتي هي وحدها الكفيلة بتحصيل التنمية الضرورية للإنسان بكليته.

٢. العلاقة المنطقية بين المصلحة والمفسدة

بالرغم من أن المفهومين: «المصلحة» و«المفسدة» عبارة عن أعلىٰ المفاهيم التي فرَّع عليها المقاصديون أحكامهم وقواعدهم، بل كل اجتهاداتهم، فلا نجدهم تعرضوا **لطبيعة العلاقة المنطقية** التي تقوم بينهما؛ وقد يظن الظان أن هذه العلاقة أوضح من أن يُنظر فيها، وأن المقاصديين غير معنيين بتوضيح الواضح؛ وهذا الظن مردود علىٰ صاحبه؛ فقد أُخِذ علىٰ بعضهم أنه لم يحدد مفهوم «المقصد» علىٰ علو جنسه وثبوت بداهته[١]، فكيف لا يؤخذ عليهم أنهم لم يتطرقوا إلىٰ هذه العلاقة، وهي أدنىٰ جنسا وأقل بداهة!

ولما أهمل المقاصديون وضع تحديد كاف للعلاقة بين المفهومين، فقد اضطربوا في وصفها كثيرا؛ فبعضهم جاء علىٰ لسانه أن المصلحة **تضاد** المفسدة، تمشّيا مع ما جاء في أغلب المعاجم[٢]، أو أرسل القول بأن المصلحة **تناقض** المفسدة؛ وبعضهم

(١) أُخِذ علىٰ الشاطبي أنه لم يضع تعريفا للمقصد.

(٢) **القاموس المحيط**: «الصلاح ضد الفساد، وأصلحه ضد أفسده، والمصلحة واحدة المصالح، واستصلح نقيض استفسد»، ج١، ٢٢٢.

عرضت لكلامه شبهةُ الجمع بين **التضاد والتناقض** في تعريفها شأن فخر الدين الرازي في كتاب **الكاشف**، حيث قال: «والمفسدة **نقيض** المصلحة **وتُبايِن** حقيقتها»[1]، وذلك لأن لفظ «التباين» يُستعمل، في الأصل، لإفادة معنىٰ «التضاد»، لا معنىٰ «التناقض»؛ فالمتضادان متباينان، إلا أن يكون الرازي قد صرفه عن هذا المعنىٰ الأصلي أو قصد توسيع معناه؛ وبعضهم تخلّىٰ عن بيان خواص هذه العلاقة مثل ابن عبد السلام، مع أنه لا أحد قبله أو بعده استثمر الإمكانات المنطقية لهذه العلاقة في اجتهاده المقاصدي استثماره لها؛ وبعضهم ارتضىٰ أن يستعمل تعبيرا محايدا، إدراكا منه لصعوبة هذا التحديد، وتجنبا لإلزام نفسه برأي مخصوص كابن عاشور، إذ قال: «وأما المفسدة، فهي ما **قابل** المصلحة، وهي وصف للفعل يحصل به الفساد، أي الضر، دائما أو غالبا للجمهور أو للآحاد»[2]؛ و«التقابل» هو اسم الجنس الذي يندرج فيه التضاد والتناقض وسواهما؛ وأما الغزالي، فاكتفىٰ بالقول بأن «دفع المفسدة مصلحة»، مقيما تقابلا، لا بين «المفسدة» و«المصلحة»، وإنما بين «**دفع** المفسدة» و«المصلحة»، وهذا غير ما نحن بصدده؛ فالمصلحة التي وصف بها الغزالي «دفع المفسدة» ليست **جلب** المصلحة، وإنما هي مجرد **السلامة** من الضرر الذي تُحدثه المفسدة، أو كما قال ابن عاشور: «تشريع درء المفاسد ليس فيه إضاعة مصلحة»[3]،

---

(١) **الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل**، ص٥٣.

(٢) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٢٧٩.

(٣) نفس المصدر، ص٢٨٩.

وواضح أن «عدم إضاعة المصلحة» لا يلزم منها بالضرورة «جلب المصلحة».

مع كل هذا الاضطراب المفهومي، يبقىٰ أن العلاقة المنطقية بين «المصلحة» و«المفسدة» تتردد بين وصفين اثنين هما: «التناقض» و«التضاد»، ولو أنها تزداد تعقيدا إذا اعتبرنا اقتران «المصلحة» بـ «الجلب» واقتران «المفسدة» بـ «الدفع»؛ ومعلوم أن هذين الوصفين مختلفان، إذ «التناقض» يقضي بأن ثبوت أحد المتناقضين يلزم منه، بالضرورة، انتفاء الآخر، بحيث يستحيل أن يجتمع ثبوتهما أو انتفاؤهما؛ والأداة التي تنقل القول إلىٰ نقيضه تُعرف بـ «**السّلب**»؛ فمثلا، القول: «عصىٰ آدم ربه» نقيضُ القول: «لم يَعْص آدم ربه»، بحيث لا يمكن أن يكون قد عصىٰ ربه ولم يعصه؛ ويعتبر القول الثاني، أي «لم يعص آدم ربه»، **مسلوب** القول الأول، أي «عصىٰ آدم ربه».

أما «التضاد»، فيقضي بأن ثبوت أحد المتضادَّين يلزم منه انتفاء الآخر، بحيث يمكن أن ينتفيا معا وإن استحال ثبوتهما معا؛ فمثلا، القول: «عصىٰ آدم ربه» ضدّ القول: «أطاع آدم ربه»، وكان من الممكن أن لا يعصىٰ آدم ربه، ولا أن يطيعه، لو أن ربه لم ينهه عما نهاه؛ والأداة التي تنقل القول إلىٰ ضده تسمىٰ بـ «**القلب**»[(١)]؛ ويُعتبر القول الثاني، «أطاع آدم ربه»، **مقلوب** القول الأول، أي «عصىٰ آدم ربه».

---

(١) وقد تُسمىٰ أيضا «العكس».

فلنسأل إذن أي من العلاقتين ينطبق علىٰ العلاقتين: العلاقة البسيطة بين «المصلحة» و«المفسدة» والعلاقة المركَّبة بين «جلب المصلحة» و«دفع المفسدة»؟

للجواب عن هذا السؤال، نتصور عالمين اثنين، نسمي أحدهما «العالم الفطري»، ونسمي الثاني «العالم الغريزي»؛ ونتصور أن الوصفين المحددين لآثار الأفعال هما: «السعادة» و«الشقاوة».

أما **العالم الفطري**، فهو **عالم إشهادي**؛ وهذا يعني أن القيم في هذا العالم لا تكون إلا قيما **محضة**، نظرا لأنها مستمدة، بصورة مباشرة، من الكمالات الإلهية التي أُطلع البشر عليها، حتىٰ يشهدوا بوحدانية الربوبية لخالقهم؛ يلزم من هذا أن «السعادة» تكون، في هذا العالم الميثاقي، عبارة عن قيمة خالصة، وأن القيمة المقابلة التي هي «الشقاوة»، هي كذلك، قيمة خالصة؛ والحالة هذه، لا يمكن أن يجتمع ثبوت الفعل السعيد مع ثبوت الفعل الشقي كما أن الفعل لا يخلو من أن يكون إما سعيدا، وإما شقيا؛ فيتبيَّن أن التقابل الذي يضبط العلاقة بين «السعادة» و«الشقاوة» في «العالم الفطري» هو «التناقض»، بحيث تكون «السعادة» هي **مسلوب** «الشقاوة»، و«الشقاوة» هي **مسلوب** «السعادة»؛ ويمكن أن يُعبَّر عن هذه «المسلوبية» بلفظ «لا»، فيقال: «لا سعيدٌ» أو «لا شقيّ»؛ لذلك، يجرىٰ التأكيد علىٰ أحدهما بإضافة مسلوبه إليه، فيقال: «سعيد لا شقي» و«شقي لا سعيد».

وأما **العالم الغريزي**، فهو **عالم غير إشهادي**؛ وهذا يعني أن القيم تكون في هذا العالم قيما **مشوبة** إلا ما ندر؛ والحالة هذه، لا يجتمع ثبوت الفعل السعيد مع ثبوت الفعل الشقي، ولكن قد

يجتمع انتفاؤه مع انتفائه؛ فيتبيَّن أن التقابل الذي يضبط العلاقة بين «السعادة» و«الشقاوة» في «العالم الغريزي» هو «التضاد»، بحيث تكون «السعادة» هي **مقلوب** «الشقاوة» و«الشقاوة» هي مقلوب «**السعادة**»؛ ويمكن أن يعبَّر عن هذه «المقلوبية» بلفظ «**غير**»، فيقال: «غير سعيدٍ» أو «غير شقيّ»؛ لذلك، يجرىٰ التأكيد علىٰ أحدهما بإضافة مقلوبه إليه، فيقال: «سعيد غير شقي» و«شقي غير سعيد»[1]؛ وإضافة «المقلوب» تجعل المضاف إليه أقوىٰ من إضافة «المسلوب» إليه، إذ الأقوىٰ أخص؛ فالقول: «سعيد غير شقي» يلزم منه القول: «سعيد لا شقي»؛ والقول: «شقي غير سعيد» يلزم منه القول: «شقي لا سعيد».

وواضح أن العالم التعاملي الذي نحيا فيه والذي جيء بالشريعة لضبط مصالحه ومفاسده هو من جنس «العالم الغريزي»، فمصالحه المشوبة غالبةٌ علىٰ مصالحه المحضة؛ ومصدرُ هذا «الشوب» أو «المزج» هو الجانب الغريزي من الحياة، متمثلا في الكليات الضرورية التي جعل منها المقاصديون أصول علمهم؛ والقواعد المقاصدية المتَّبعة فيها تقضي بأنْ تُحصَّل المصالح الخالصة والراجحة؛ فإن استحال تحصيلها جميعا، حُصِّل الأصلح، فالصالح؛ وإن تعارَضت، حُصّل أعلاها صلاحا وإن فات أدناها؛ كما تقضي بأنْ تُعطَّل المفاسد الخالصة أو الراجحة، فإن استحال تعطيلها جميعا، عُطّل الأفسد، فالفاسد؛ وإن تعارضت، عُطّل أعلاها فسادا وإن احتُمل أدناها.

---

(١) كما في دعاء أم المؤمنين عائشة: «اللَّهُمَّ إِنِّي أسأَلُكَ رُؤْيا صَالِحَةً، صَادِقَة غَيْرَ كاذِبَةً، نافِعَةً غَيْرَ ضَارَّةٍ»، ورد ذكره عند النووي.

ولما كان الشوب لا ينفك يلحق المصالح والمفاسد، ظهر أن العلاقة التي تربط بين «المصلحة» و«المفسدة» في هذا العالم، هي «**التضاد**»، وليست «التناقض»، إذ لا يمتنع وجود عمل لا هو بـ «المصلحة» المحضة ولا هو بـ «المفسدة» المحضة؛ فـ «المصلحة» إذن **ضدٌّ** لـ «المفسدة» وليست نقيضا لها؛ والعكس أيضا، أي «المفسدة» **ضدٌّ** لـ «المصلحة»، وليست نقيضا لها، أو قل إن «المصلحة» هي **مقلوب** «المفسدة»؛ والعكس أيضا، أي «المفسدة» هي **مقلوب** «المصلحة»؛ ويمكن أن نصوغ هذا القلب بطريق آخر، فنقول: «المصلحة» **غير** «المفسدة»، و«المفسدة» **غير** «المصلحة»، أو نجمع بينهما في حالة التأكيد، فنقول: «هذا العمل صالح **غير** فاسد»، والعكس أيضا، أي «هذا العمل فاسد **غير** صالح».

هذا عن الوضع المنطقي لعلاقة المصلحة بالمفسدة، أما عن الوضع المنطقي لعلاقة «جلب المصلحة» بـ «**دفع المفسدة**»، فإن العلاقة بين «الجلب» و«الدفع»، بموجب حصولها، في عالم ذي مصالح ومفاسد مشوبة، هي الأخرىٰ، علاقة **تضادّ**، إذ يجوز أن يوجد فعل لا «جلْب» فيه ولا «دفْع»؛ فـ «الجلب» إذن **ضد** «الدفع»، والعكس أيضا، أي «الدفع» **ضد** «الجلب»، أو قل إن «الجلب» هو **مقلوب** «الدفع»، والعكس أيضا، أي «الدفع» **مقلوب** «الجلب»؛ ويمكن أن نصوغ هذا القلب بطريق آخر، فنقول: «الجلب» **غير** «الدفع»، والعكس أيضا، أي «الدفع» **غير** «الجلب» أو نجمع بينهما في حالة التأكيد، فنقول: «هذا الفعل جالب **غير** دافع»، والعكس أيضا، «هذا الفعل دافع **غير** جالب».

وبهذا، يتبيّن أن العلاقة بين «جلب المصلحة» و«دفع المفسدة» علاقة **مركَّبة** من تضادّين اثنين متداخلين: أحدهما، تضادٌّ بين «المصلحة» و«المفسدة»؛ والثاني، تضادٌّ بين «الجلب» و«الدفع»؛ تترتب علىٰ تداخلهما النتيجة التالية، وهي أن العلاقة بين «جلب المصلحة» و«دفع المفسدة» هي كذلك علاقة **تضادّ**؛ فقد يكون هناك فعل لا جلب فيه للمصلحة، ولا دفع للمفسدة؛ فإذن، «جلب المصلحة» عبارة عن **ضد** لـ «دفع المفسدة»، والعكس أيضا، أي «دفع المفسدة عبارة عن **ضد** لـ «جلب المصلحة»، أو قل إن جلب المصلحة» **مقلوبُ** «دفع المفسدة»، والعكس أيضا، أي «دفع المفسدة» **مقلوب** «جلب المصلحة»؛ ويمكن أن نعبّر عن هذا القلب بلفظ «**غير**»، فنقول: «جلب المصلحة» **غير** «دفع المفسدة»، والعكس أيضا، أي «دفع المفسدة» **غير** «جلب المصلحة»، أو نجمع بينهما عند التأكيد، فنقول: «جلب للمصلحة **غير** دافع للمفسدة»، والعكس أيضا، أي «دفع للمفسدة **غير** جالب للمصلحة».

ورب معترض يقول: كيف يجوز أن يُضادَّ «جلب المصلحة» «دفع المفسدة»، وكلاهما فعل مطلوب وأثره مشروع! الجواب من وجهين؛ **أحدهما**، أن التضادّ لا يقع بين الأشياء المتنافرة فحسب، بل يقع أيضا بين الأشياء المتجانسة، ويكون هذا التضاد ناتجا عن وجود التفاضل بينها، إذ يمكن أن نقيم ترتيبا بينها يكون طرفاه بمنزلة الضدين؛ وقد فاضل المقاصديون بين «جلب المصلحة» و«دفع المفسدة»، فقدَّم أغلبهم «الدفع» علىٰ «الجلب»؛ **والثاني**، أن «جلب المصلحة» و«دفع المفسدة» كليهما مفهوم مركب الدلالة تندرج تحته معان جزئية متعددة؛ ويكفي لإقامة التضاد بينهما أن نُبرز بعضا من هذه المعاني الجزئية يحصل به الافتراق بينهما.

٣. العلاقة المفهومية بين المصلحة واللذة

لقد تم توضيح كيف أن المقاصديين صبُّوا اجتهادهم علىٰ المصالح من ناحيتين: **إحداهما**، أنها الوظائف التي تُتوخَّىٰ من الأعمال؛ **والثانية**، أنها الأسباب التي تؤدي إلىٰ الصلاح؛ ولكنهم أهملوا ناحية ثالثة للمصالح، وهي أنها «**الصلاح**» باعتباره **الآثار** التي تنتج عن هذه الوظائف والأسباب؛ فلنوضح الآن كيف أن هذا الإهمال تمثّل في ردّ آثار الصلاح كلها إلىٰ أثر واحد بعينه هو «**التلذذ**».

الظاهر أن **تعريف المصلحة باللذة** انتشر بعد أن أجاد فخر الدين الرازي صوغ العلاقة بين الطرفين، جاعلا من اللذة **مقصدا مطلوبا لذاته** كما في قوله: «إن البديهة شاهدة بأن الغرض والحكمة [أي المصلحة] ليس إلا جلب المنفعة أو دفع المضرة؛ **والمنفعةُ عبارة عن اللذة** أو ما يكون وسيلة إليها؛ **والمضرةُ عبارة عن الألم** أو ما يكون وسيلة إليه، **والوسيلة إلىٰ اللذة مطلوبة بالعرض، والمطلوب بالذات هو اللذة**»[1].

وقد تولىٰ عز الدين بن عبد السلام ترسيخ هذا التعريف من بعده، مجتهدا في إقامة «علم المقاصد» علىٰ قاعدة اللذة، فأعاد صوغ «مبدإ المصلحة المسدَّدة» بما يُدرج فيه معنىٰ «اللذة»، واضعا لمبدإ جديد يمكن أن نسميه «**مبدأ التلذذ المسدَّد**»؛ إذ يقول:

---

(١) **المحصول في علم الأصول**، ج٢، ص٣١٠؛ وقال أيضا في موضع آخر: «المصلحة لا معنىٰ لها إلا اللذة أو ما يكون وسيلة إليها والمفسدة لا معنىٰ لها إلا الألم أو ما يكون وسيلة إليه».

«المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها؛ والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها والغموم وأسبابها، وهي منقسمة إلىٰ دنيوية وأخروية؛ فأما لذات الدنيا وأسبابها، وأفراحها وأسبابها، وآلامها وأسبابها، وغمومها وأسبابها، فمعلومة بالعادات [...]؛ وأما لذات الآخرة وأسبابها، وأفراحها وأسبابها، فقد دل عليها الوعد والوعيد والزجر والتهديد»[1]؛ ويمكن أن نصوغ هذا المبدأ كالتالي:

- **التلذذ المسدَّد عبارة عن جلب اللذات وأسبابها والأفراح وأسبابها أو دفع الآلام وأسبابها والغموم وأسبابها.**

واضح أن المراد بوصف «التلذذ» بالتسديد هو أن اللذات ناتجة عن مصالح أوجبها الشرع أو ندب إليها أو أباحها، وأن الآلام ناتجة عن مفاسد حرّمها الشرع أو كرهها.

ويجدر التنبيه إلىٰ أن ابن عبد السلام لم يثبُت علىٰ تفريق قاطع بين «اللذة» و«الفرح» وإن استشهد ببعض الآيات القرآنية؛ ومع هذا، فقد قرر بعضهم أن ابن عبد السلام يعتبر اللذات ذات طبيعة حسية والأفراح ذات طبيعة معنوية؛ وهذا غير مسلَّم؛ ذلك أن ابن عبد السلام، لَمّا أراد أن يُمثل علىٰ **اللذات**، استقىٰ أمثلته من أعالي المعنويات، بل أعلاها رتبة علىٰ الإطلاق، وهي: المعارف الروحية والأفعال النبوية؛ وهذا قوله: «ومن أفضل **لذات الدنيا** المعارف وبعض الأحوال، **ولذات** بعض أفعال في حق الأنبياء والأبدال»؛ وعليه، فحتىٰ علىٰ فرض وجود فرق بين «اللذة»

---

(١) **القواعد الكبرىٰ**، ج١، ص١٥-١٦.

و«الفرح»، فليس هو تميُّزا في التلذذ، إذ كلاهما التذاذ، حسيا كان أو معنويا؛ لذلك، لم يسَع شارح كتابه سراج الدين البلقيني إلا أن يبحث عن الفرق، لا في ماهية التلذذ، لأنها هي عينها في «اللذة» و«الفرح» معا، وإنما في **اتجاه** التلذذ؛ **فاتجاهه** في الفرح غير **اتجاهه في اللذة**، إذ إن التلذذ، في حالة «اللذة» يصدُر عن الحس، ويَرِد علىٰ القلب، بينما، في حالة «الفرح»، يصدُر عن القلب، ويَرِد علىٰ الحس كما جاء في قوله: «الفرق بين اللذات والأفراح أن اللذات تقع علىٰ الجوارح أولا، ثم تفيض علىٰ القلب؛ والأفراح تقع علىٰ القلب أولا، ثم تفيض علىٰ الظواهر»[1]؛ فيلزم أن التلذذ هو السمة الجامعة للذات والأفراح، بحيث يكون ابن عبد السلام قد بنىٰ تحديده للمصلحة علىٰ دعوىٰ الرازي أن التلذذ قيمة مطلوبة لذاتها؛ وها نحن نورد علىٰ «مبدإ التلذذ المسدَّد» الاعتراضات الآتية:

أولها، إن القول بـ «لذية» المصالح ليس، كما يُتوهَّم، اجتهادا خالصا تَوصّل إليه المقاصديون من عندهم بمحض الاستقراء للنصوص الشرعية، فضلا عن استفراغ الطاقة في تدبُّرها، نظرا لأنه ليس بالإمكان أن نستنبط من هذه النصوص، حتىٰ ولو أطلقنا عنان التفسير بحقها، أنها ترفع «اللذة» إلىٰ المقام الذي أنزلوها فيه، بحيث أضحت تُعرِّف ماهية كل مصلحة، شرعية أو عادية، دنيوية أو أخروية، جسمية أو نفسية؛ والراجح أن المقاصديين اقتبسوا مضمون قولهم هذا من الفلسفة الأخلاقية اليونانية؛ فقد كان الفكر «اللذّاني»[2] مُكوِّنا هامّا من مكوّنات هذه الفلسفة، إذ أصله بالغ

---

(١) **الفوائد الجسام علىٰ قواعد ابن عبد السلام**، ص١٤٢.

(٢) المقابل الإنجليزي Hedonism.

الاهتمام فيها بمسألة «السعادة» كما نجد ذلك عند الفلاسفة الثلاثة: «إبيقوروس» و«أفلاطون» و«أرسطوطاليس»؛ ولا شك أن هذا الاقتباس للمضمون لم يكن نقلا مباشرا من النصوص المترجَمة لهؤلاء الفلاسفة، وإنما كان، علىٰ الأرجح، ناتجا عن تأثُّرهم بتصوّرات المتكلمين لقضايا المنفعة والمضرة، علما بأن هؤلاء أخذوا عن اليونان كثيرا من آرائهم، أو كان ناتجا عن تأثرهم بمقولات «اللذانية» التي كانت رائجة، حينذاك، في الأوساط الأدبية والفكرية، فضلا عن سهولة نفوذ مثل هذه المقولات إلىٰ الثقافة العامة، لاستئناس النفوس بمعاني «المتعة» وميلها إلىٰ الشهوات.

الاعتراض الثاني، أن «مبدأ التلذذ المسدَّد»، لما كان بمثابة تصحيح لـ «مبدإ المصلحة المسدَّدة»، صار محدِّدا للعقلانية العملية؛ فقد سبق بيان أن «مبدأ المصلحة المسدَّدة» كما ورد عند الغزالي هو القانون الذي تنضبط به العقلانية المسدَّدة كما تنضبط «العقلانية المجرَّدة» بقانون عدم التناقض؛ وهذا يعني أن المكلف لا يكون **عقلانيا**، حتىٰ يجلب اللذة وما يتسبب فيها أو يدفع الألم وما يتسبب فيه؛ وكلٌّ من لم يجلب اللذة وما يتسبب فيها أو لم يدفع الألم وما يتسبب فيه يكون **لاعقلانيا**.

والحال أن إقامة العقلانية علىٰ «التلذذ» ينزل بهمة الإنسان، بل يَحط من قيمته من وجهين علىٰ الأقل؛ **أحدهما**، أن ما يميز الإنسان عن سواه هو خصوصية عقله؛ فإذا صارت وظيفة عقله هي طلب التلذذ، لم يَعُد يفرِّقه عن الكائنات الأخرىٰ شيء يخصه؛ إذ بات همُّه مثل همِّها، وهو **«الانغمار في الإحساس»**، **وليس**، كما توجب هذه الخصوصية العقلية، **الانفصال عنه**؛ **والثاني**، أن الإنسان

يفقد **التسديد العملي** الذي يستلزم تحصيل القدرة علىٰ التقدير الأخلاقي للأشياء؛ ومعلوم أن هذا التقدير يقتضي منه عرْضها علىٰ معياري «الخير» و«الشر»؛ ذلك أنه يكون قد استبدل بهذين المعيارين الأخلاقيين القيمتين الحسّيتين: «اللذة» و«الألم»؛ فما كان لذة، فهو خير، وما كان ألما فهو شر؛ وهكذا، فبقدر ما يكون الإنسان، بسبب الأصل الحسي للذة، قد فرَّط في عقلانيته، يكون، بسبب اتخاذها معيارا، قد فرَّط في أخلاقيته.

الاعتراض الثالث، لقد أدار المقاصديون علمهم علىٰ محور واحد هو «الكليات الضرورية الخمس»؛ والمتأمل في هذه الكليات لا يلبث أن يتبين أنها عبارة عن **كليات المتع الغريزية**؛ فلا نزاع في أن ثلاثا منها هي كذلك، فـ«حفظ النفس» يُنظِّم **مُتع الحياة،** و«حفظ النسل» ينظِّم **مُتع الجنس،** وحفظ المال ينظم **مُتع التملك**؛ أما «حفظ العقل»، فقد تقدم بيان أن المراد بـ«العقل» هو «العقل الغريزي» بدليل ارتباطه، عند المقاصدين، بالنهي عن **لذة** السكر، فيكون «حفظ العقل» عبارة عن تنظيم لـ«**متع الذهن**»؛ وأما «حفظ الدين»، فقد تقدم كذلك بيان أن المراد بـ«الدين» هو «الدين الغريزي»، بدليل أن «العبدية الاضطرارية» التي هي قوامه هي من جنس «التسخير» الذي تخضع له الكائنات الدنيا؛ وقد وصف القرآن الكائنات كلها بـ«العبدية» كما يُفهم من الآية الكريمة: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾[1]؛ لذا، يجوز أن نسميها «عبدية التسخير» في مقابل «عبدية التخيير»؛ وعلىٰ هذا، يكون «حفظ الدين» عبارة عن تنظيم «**مُتع الاضطرار**»؛ وعندئذ، لا غرو أن يتفق

(١) سورة مريم، الآية ٩٣.

المقاصديون على أن يسموا هذه الكليات الخمس اسم «الضروريات»، لأن همَّهم الأول تعلّق بجانب «الاضطرار» من أفعال المكلفين، لا بجانب «الاختيار» فيها، بحيث ترجع هذه الخمس إلىٰ الكليات الآتية: «**حفظ الاضطرار الديني**» و«**حفظ الاضطرار النفسي**» و«**حفظ الاضطرار العقلي**» و«**حفظ الاضطرار النسلي**» و«**حفظ الاضطرار المالي**».

وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تَحمِل المقاصديين محوريةُ هذه الكليات الغريزية علىٰ مزيد العناية بشأن هذه المتع الاضطرارية المختلفة؛ وليس خافيا أن متعة المضطر، لشدة حاجته، تزيد، عند قضائها، علىٰ متعة المخيَّر، بحيث يكون **المضطر أوغل في الإحساس من المخيَّر**؛ فكان لا بد أن تفضي هذه العناية الزائدة بالمتع الاضطرارية إلىٰ أن يستبد معنىٰ «التلذذ» بنظرتهم إلىٰ المقاصد الشرعية، حتىٰ صاروا إلىٰ إنزال «اللذة» منزلة الحقيقة الجوهرية التي في طي هذه المقاصد جميعا! واختصارا، **فإن القول بـ «لذية» المصلحة يرجع إلىٰ هيمنة «غريزية» الضروريات في المجال المقاصدي**.

الاعتراض الرابع؛ لقد أقر ابن عبد السلام بأن «المصالح المحضة قليلة، وكذلك المفاسد المحضة، والأكثر منها اشتمل علىٰ المصالح والمفاسد»[1]؛ وقد مضىٰ إيضاح أن هذا الامتزاج توجِبُه طبيعة «عالم التعامل» الذي هو نوع من «العالم الغريزي» السالف الذكر، إذ العلاقة المنطقية التي تجمع بين «المنفعة» و«المضرة» فيه

(١) القواعد الكبرىٰ، ج١، ص١٩.

يضبطها قانون **التضاد**، بحيث لا منفعة **خالصة** فيه، ولا مضرة **خالصة**، أي أن المنفعة تكون **مشوبة**، وكذلك المضرة تكون **مشوبة**؛ ولَمّا كانت المصلحة، بحسب «مبدإ التلذذ المسدَّد»، عبارة عن لذة، فقد لزم أن تكون هذه اللذة **لذة مشوبة**؛ وأيضا لَمّا كانت المفسدة، بحسب هذا المبدإ، عبارة عن ألم، فقد لزم أن يكون هذا الألم **ألَما مشوبا**.

وحينها، ينشأ نوع من التعارض بين «**اللذة**» **كمبدإ مسدَّد تتحدد** به المصلحة و«اللذة» **كقيمة مثالية** مطلوبة لذاتها، حيث إن «مبدا التلذُّذ المسدَّد» السابق يُجوِّز بأن يكون التلذذ مشوبا، بينما هذه القيمة لا تُجوِّز ذلك، لأنها عبارة عن **مثال**، والمثال لا يكون كذلك، حتىٰ يكون **خالصا**؛ وابن عبد السلام، لَمَّا ردَّ المصلحة إلىٰ اللذة، جعل من اللذة، لا **مثالا** مطلوبا لذاته فحسب، بل أيضا أفضل **مقصد** يُطلب لذاته، فيكون قد جمع، **في اللذة**، بين أمرين لا يجتمعان، أحدهما **مَشُوبية** اللذة التي يُقرُّها **مبدأه**؛ والثاني **مثاليتها** القصوىٰ التي يُقرُّها **مقصده**؛ ولا يرفع هذا التعارض، كما هو واضح، إلا أحد الأمور الثلاثة: إما أن يتخلىٰ عن **مبدئه**، وهذا يدعوه إلىٰ أن يعرِّف المصلحة بغير اللذة، وهو أمر سوف نبيّن إمكانه؛ وإما أن يتخلىٰ عن اعتبار اللذة **مقصدا أسنىٰ**، مما يدعوه إلىٰ إبدال قيمة أعلىٰ بها؛ وإما أن يتخلىٰ عن الأمرين معا، فلا **يعرِّف** المصلحة باللذة، ولا يتخذها مقصدا مرغوبا فيه لذاته.

الاعتراض الخامس، أن «مبدأ التلذذ المسدَّد» أوقع ابن عبد السلام في **التقلب غير المنضبط** بين المصالح الشرعية والمصالح الغريزية، وكذلك بين المفاسد الشرعية والمفاسد الغريزية؛

فلمَّا جعل المصلحة عبارة عن لذة، لم ينظر إلىٰ اللذة علىٰ أنها، هي الأخرىٰ، معنىٰ شرعي كالمصلحة، بل تعامل معها بوصفها إحساسا غريزيا؛ وكذلك لمّا جعل المفسدة عبارة عن ألم، لم ينظر إلىٰ الألم علىٰ أنه، هو أيضا، معنىٰ شرعي كالمفسدة، بل تعامل معه بوصفه إحساسا غريزيا؛ فأدىٰ ذلك إلىٰ أن اعتبر ما هو مصلحة شرعا مفسدة، وما ليس مفسدة شرعا مفسدة؛ فمثلا، «قطع اليد المتآكلة» مفسدة غريزية، ولكنه مصلحة شرعية؛ وحسبك شاهدا علىٰ ذلك تأويله للحديث النبوي: «حُفت الجنة بالمكاره وحُفت النار بالشهوات»، إذ يرىٰ أن المكاره مفاسد والشهوات مصالح، وما ذاك إلا أنه نظر إلىٰ المكاره، من جانب الغريزة، لا من جانب الشريعة، وإلا كانت مصالح، كما نظر إلىٰ الشهوات من جانب الغريزة، لا من جانب الشريعة، وإلا كانت مفاسد[1].

بل اعتبر أن من المفاسد ما أوجبه الشرع ومن المصالح ما حظره؛ ولا أحد ينكر أن هذه الدعاوىٰ، علىٰ كثرة تداول المقاصديين لأمثالها في صورة تقريرات قطعية، إنما هي **مفارقات** صادمة للعقل تشي بضرورة إيجاد لغة فقهية أخرىٰ؛ فإذا كانت المصالح والمفاسد من تحديد الشرع، فلا وجود لها خارجه، ولا اعتبار لها، حتىٰ ولو توهّم المتوهِّم وجودها، لأنها لا تكون إلا «**أشباه مصالح**» و«**أشباه مفاسد**»، وأشباهُ المصالح ليست بمصالح، ولا أشباه المفاسد بمفاسد.

بل ذهب ابن عبد السلام إلىٰ أبعد من ذلك، واعتبر كل العقوبات الشرعية مفاسد؛ وحتىٰ يدفع هذه المفارقات، لجأ إلىٰ

---

(١) نفس المصدر، نفس الصفحة.

التمييز بين المصالح والمفاسد الحقيقية وبين المصالح والمفاسد المجازية، جاعلا الأولىٰ عبارة عن اللذات والأفراح أو الآلام والغموم، وجاعلا الثانية عبارة الأسباب المؤدية إليها[1]؛ غير أن هذه الطريقة في التمييز لا تنفع في صرف التعارض، لأن المصالح المجازية، إما أنها مصالح هي عبارة عن لذات، فينغي إدراجها في المصالح الحقيقية، ومن ثم يحصل الإحساس بها حصوله في المصالح الحقيقية، وإما أنها ليست مصالح، أي ليست لذات بالمرة، فينبغي الكف عن وصفها بالمجازية؛ إذ لا يُعقَل أن يوجد إحساس مجازي، فالإحساس لا يكون إلا حقيقيا.

لذلك، أخذ ابن عبد السلام يتخلىٰ، تدريجيا، عن هذه الآراء الصادمة، ضابطا تقلُّبه بين مقاصد الشريعة ومطالب الغريزة ولو أنه ظل متمسكا بـ «مبدإ التلذذ المسدَّد»؛ إذ بدأ بتعليل هذا التخلي

---

(١) يقول عز الدين بن عبد السلام: «المصالح ضربان أحدهما حقيقي، وهو الأفراح واللذات، والثاني مجازي، وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المصالح مفاسد، فيؤمر بها أو تباح، لا لكونها مفاسد، بل لكونها مؤدية إلىٰ المصالح، وذلك كقطع الأيدي المتآكلة، حفظا للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد، وكذلك العقوبات الشرعية كلها ليست مطلوبة لكونها مفاسد، بل لأدائها إلىٰ المصالح المقصودة من شرعيتها [...]، كل هذه مفاسد أوجبها الشرع لتحصيل ما رتب عليها من المصالح الحقيقة، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب، وكذلك المفاسد ضربان، أحدهما حقيقي، وهو الغموم والآلام، والثاني مجازي، وهو أسبابها؛ وربما كانت أسباب المفاسد مصالح، فنهىٰ الشرع عنها، لا لكونها مصالح، بل لأدائها إلىٰ المفاسد [...] وتسميتها بالمفاسد من باب مجاز تسمية السبب باسم المسبب»، **القواعد الكبرىٰ**، ج١، ص١٨-١٩.

بالحاجة إلىٰ لزوم الأدب مع الشرع، فيقول في **الفوائد في اختصار المقاصد**: «والأدب أن لا يُعبَّر عن مشاق العبادات ومكارهها بشيء من ألفاظ المفاسد، وأن لا يعبَّر عن لذات المعاصي وأفراحها بشيء من ألفاظ المصالح»؛ وبعد أن تعاطىٰ، في كتاب **شجرة المعارف والأحوال**، بناء علم المقاصد علىٰ «الإحسان»، انتهىٰ إلىٰ الإقرار بهذا التخلي عن سابق موقفه، تاركا تسمية أسباب المصالح بـ «المصالح المجازية»، وتسمية أسباب المفاسد بـ «المفاسد المجازية»، إذ يقول في نص جامع: «والإحسان عبارة عن جلب مصالح الدارين أو إحداهما، ودفع مفاسدهما أو مفاسد إحداهما؛ والمصلحة لذة أو سببها أو فرحة أو سببها؛ والمفسدة ألم أو سببه أو غم أو سببه؛ فإرادة النفع إحسان لكونها سببا فيه؛ وإرادة الضر إساءة، لأنها سبب فيه؛ **وقطع اليد المتآكلة إحسان**، لأنه سبب في حفظ الحياة؛ **وتحمُّل مشاق التكاليف القاصرة والمتعدية إحسان**، لأنها سبب لصلاح الدارين؛ **وتأديب الصبيان بالضرب والرجال بالتعزيرات والحدود إحسان** لكونه سببا في الحث علىٰ الخير، والزجر عن الشر»[1].

٤. العلاقة المعنوية بين الصلاح والنور

لقد نظر المقاصديون إلىٰ «المصلحة» **كأثر أو آثار** بغير ما نظروا به إلىٰ «المصلحة» كوظيفة أو كسَبَب؛ إذ اعتبروا الوظائف والأسباب المصلحية مقاصد متعددة، بينما اعتبروا «الأثر» أو «الآثار» مقصدا واحدا، وهو «الصلاح»؛ وجعلوا هذا المقصد الواحد الذي حدَّدوا

---

(١) **شجرة المعارف والأحوال**، ص١٨٧.

به «الصلاح» **قيمة واحدة** هي «اللذة»، فيُمسِي «الصلاح» هو عين «التلذذ»[1]؛ والحقيقة أن الصلاح لا يتعلق بقيمة واحدة، **وإنما بقيم تتعدد بتعدُّد الوظائف والأسباب المصلحية**، ذلك أن هذه الوظائف والأسباب، كما سنوضحه في موضعه، تنطوي علىٰ قيم مختلفة تقوم بتسديد الأعمال والتصرفات لدىٰ المكلف، فيورّثه تواصلُ هذا التسديد وصف «الصلاح»؛ وما قيمةُ «اللذة» التي اختزل فيها المقاصديون «الصلاح» إلا واحدة من هذه القيم المسدِّدة؛ وليست هي، بالضرورة، من أشرف هذه القيم، ولا حتىٰ من أوسطها؛ وعلىٰ هذا، ينبغي النظر إلىٰ «الصلاح» علىٰ أنه **مجموعة قيم محدَّدة**؛ ولا يستفاد من هذا أن هذه المجموعة القيمية تُحصَّل دفعة واحدة، وإنما علىٰ التدريج، ولا يقف تحصيلها عند حد، بل هو متواصل علىٰ مدىٰ الحياة؛ فلا نهاية للصلاح، إذ لا ينفك الإنسان الصالح ينتقل من قيم إلىٰ قيم أخرىٰ أفضل منها، فيزداد صلاحا؛ فلا حال من الصلاح يكون فيه إلا وفوْقَه حال أصلح منه، حصّله أو لم يحصله، فيسعىٰ إلىٰ تحصيله.

ولئن كان من غير الممكن حد الصلاح بقيمة واحدة هي «اللذة»، فلا يعني ذلك أنه لا يمكن حدُّه **بمفهوم واحد تندرج فيه القيم جميعا**؛ فإذا تأملنا «الصلاح» في ضوء القيم، وجدنا أنه يفيد أمرين: أحدهما، **الاهتداء**، أي أن الصلاح يتحصَّل بفضل **الاهتداء بالقيم**؛ فالقيم هي بمثابة عنصر **الهداية** من الصلاح، بمعنىٰ أنها أداة

---

(١) الواقع أن «اللذة» لا تلائم «الصلاح» ولو وُجد من اللذات ما اتسم باللطافة والرقة، ذلك لأن أصلها الحسي لا ينفك عنها حتىٰ في هذه الحالة الخاصة.

«**تسديد**» الأعمال، إذ الهادي يدُلّ علىٰ الطريق؛ والثاني، **الارتقاء**، أي أن التسديد ليس توجيها أُفُقيا، وإنما هو **توجيه عمودي**؛ فالقيم هي بمثابة عنصر **التقدير** من الصلاح، بمعنىٰ أنها أداة «**تقييم**» الأعمال، والشيء يُقدَّر أو يُقوَّم بحسب معيار **سُلَّمي** يرفعه أو يخفضه؛ والحاصل أن **الصلاح عبارة عن الاهتداء والارتقاء اللذين يورّثهما العمل بالقيم، تسديدا وتقديرا**.

ولا يتعذر أن نظفر بكلمة واحدة تجمع في دلالتها بين المعنيين: «الهداية» و«الترقية»؛ وليس تلك إلا كلمة «**النور**»[1]؛ فـ«**النور**» **عبارة عن الشيء الكاشف الهادي**، ولا هداية بغير طريق يُنار، فالإنارة هداية؛ ولا كشف بغير أن **يُرفع** المكشوف له إلىٰ إدراك ما كُشِف عنه؛ فهذا الرفع للإدراك ترقية؛ بل إن خصوصية «النور» هي أن الكشف يتقدم فيه علىٰ الهدْي، إذ يُظهر الحقيقة، ثم يهدي إليها؛ وبهذا، تكون **القيمة عبارة عن نور، فهي تُرقِّي** كما يُرقّي النور وتَهدي كما يهدي؛ ولا عجب في ذلك، إذ إن القيم، في الأصل، مأخوذة من **الكمالات الإلهية** التي هي **أنوار مطلقة**؛ وفي المقابل، **القيمة المضادَّة عبارة عن ظلمة**، إذ تُدسّي كما تُدسّي الظلمةُ وتُضلُّ كما تُضلّ.

---

(١) ينبغي تدبر الآيات التي جاء فيها ذكر النور في القرآن الكريم، وهي كثيرة، وإلحاح القرآن علىٰ هذا المعنىٰ يوجب الاجتهاد في كشف ثرائه الإيماني؛ منها الآية ٥٢ من سورة **الشورىٰ**: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.

ولما كان الصلاح عبارة عن أثر هذه الأنوار، توجيها وتقييما، بات لفظه يعني ما يعنيه لفظ «**التنوُّر**»؛ و«التنوُّر» و«التزكي» لفظان مترادفان، إذ كلاهما يدل علىٰ المعنيين: «الهداية» و«الترقية»، إلا أن «التنور»، بموجب أصله اللغوي، يُظهر جانب «الهداية» ويُضمر جانب الترقية، بينما «التزكّي»، بموجب أصله اللغوي، يُظهر جانب «الترقية» ويُضمِر جانب «الهداية»؛ وحينئذ، يتعين وضع مبدإ مقاصدي بديل من «مبدإ التلذذ المسدَّد»، نسميه «**مبدأ التنوُّر المؤيَّد**»، وهو الآتي:

- **الصلاح عبارة عن التحقق بأنوار القيم الأسمائية، واتقاء ظلمات القيم المضادَّة.**

فهذا المبدأ يعني أن الصلاح عبارة عن تحصيل الخصلتين اللتين تنتجان عن العمل بالقيم المأخوذة من الأسماء الحسنىٰ، وهما: «الهداية» و«الترقية»، وكذا اجتناب الآفتين اللتين تنتجان عن العمل بالقيم المضادّة للقيم الأسمائية، وهما: «الضلالة» و«التدسية».

أما **التأييد** الذي يتصف به هذا المبدأ، فيفضُل «التسديد» الذي يتصف به «مبدأ التلذذ» من الجوانب الآتية:

أولها، أن الصلاح لا يهتدي بمطلق القيم المسدِّدة (بكسر الدال المشدَّدة)، وإنما يهتدي **بأصول القيم**، وهي: «القيم الأسمائية»، أي القيم المستنبطة من الأسماء الحسنىٰ والمودَعة في الفطرة منذ الإشهاد الإلهي للإنسان علىٰ ربوبيته.

والثاني، أن الاهتداء بالقيم الأسمائية يدعو المكلَّف، لا إلىٰ أن يمتثل الأوامر والنواهي الإلهية فحسب، بل أيضا أن **يستذكر**

كمالات ربّه التي تدل عليها القيم المنطوية في هذه الأوامر والنواهي، متحققا **بالحضور** معه، مع دوام المراقبة له في امتثاله لها.

والثالث، أن الصلاح لا يقف بالمكلف عند حد إرادة التحقق بالقيم الأسمائية، بل يجعله يطلب تحصيل **الإعانة الإلهية** في التحقق بهذه القيم، حتىٰ **يُهدَىٰ ويُزكّىٰ بربه**، لا أن يهتدي ويتزكىٰ بنفسه؛ وليس ذاك بأن يُقدّر بجزئيةِ عقله، علىٰ سداده، إمكانَ حصول هذه الهداية والتزكية الإلهية، أو حتىٰ حصولها بالفعل، وإنما أن **يستيقن بكلية مداركه في جميع تصرّفاته** بأنه سبحانه لو لم يَهدِه، لن يهتدي أبدا، بل يضلّ يقينا، وبأنه لو لم يزكّه، لن يتزكّىٰ أبدا، بل يتدسّىٰ يقينا، وأن يدوم علىٰ إتيان أعماله علىٰ وفق هذا **اليقين الكلي** بأنه لا صلاح إلا بربه.

والرابع، أن تحصيل المكلف الإعانةَ الإلهية يصله **بالأسباب الإشهادية** التي عرَّفته بالقيم الأسمائية، ويُعيده إلىٰ حال الفطرة التي حفظت هذه القيم؛ فلا يصرف همَّه كله إلىٰ قهر المشقّات الغريزية التي تصاحب التكاليف المبلَّغة، وإنما يتشوَّف إلىٰ **اكتشاف المعاني الفطرية** التي تنطوي عليها هذه التكاليف، وتُذكِّره بخطاب الله يوم أن أشهده ويوم أن استأمنه.

والخامس، أن التحقق بالقيم الأسمائية، في ظل الحضور مع الله والإعانة الإلهية، ليست أبدا علاقة **التذاذ**، وإنما، أصلا، **علاقة تنوير**، لأن «الالتذاذ»، بحكم أصله الحسي، لا يأمن عدم العودة إلىٰ الظلمة، بينما «التنوير» هو، بموجب حدِّه، كَشْف للظلمة؛ والحضور مع الله إنما هو حضور مع أنواره؛ والمكلف لا يحضر مع الله إلا إذا انكشفت عنه الظلمة، وخرج إلىٰ النور.

والسادس، أن العقل العملي الذي ينبني علىٰ «مبدإ التنور» يرقىٰ علىٰ العقل العملي الذي ينبني علىٰ «مبدإ التلذذ»؛ فقد تقرر أن «مبدأ التلذذ» -ومقتضاه «**جلب اللذة ودفع الألم**»- بديل أفضل من «مبدإ المصلحة المجردة» الذي يقتضي «**جلب المنفعة ودفع المضرة**»؛ ولما كان «مبدأ المصلحة المجردة» بالنسبة للعمل بمنزلة «مبدإ عدم التناقض» بالنسبة للنظر، لزم أن ينزل «مبدأ التلذذ المسدَّد» منزلة «مبدإ عدم التناقض» بصورة أفضل من نزول «مبدإ المصلحة المجرَّدة» هذه المنزلة؛ ثم لما كان «مبدأ التنور المؤيَّد» - ومقتضاه «**جلب النور ودفع الظلمة**» - بديلا أفضل من «مبدإ التلذذ المسدَّد»، لزم أن ينزل، هو بدوره، منزلة «مبدإ عدم التناقض» بصورة أفضل من نزول «مبدإ التلذذ المسدد» هذه المنزلةَ؛ وبناء علىٰ هذا، **يكون «مبدأ التنور» مؤسِّسا لأعلىٰ رتبة في العقلانية العملية**؛ فليس في الأعمال أعقل من العمل الذي يلتزم قيم الكمالات الإلهية، مهتديا بها ومترقّيا.

٥. العلاقة التلازمية بين المصلحة والقيمة

لقد استعمل المقاصديون ألفاظا عديدة للتعبير عن «المصالح»، علىٰ أساس أنها مرادفات لها، أشهرها: «المقاصد» و«العلل» و«الحِكَم» و«المعاني» و«الأسرار» و«الغايات» و«الأهداف» و«المناسَبة» و«نفس الشرع»[١] و«ذوق الشريعة»[٢] و«روح الشريعة»؛

---

(١) يقول عز الدين بن عبد السلام: «ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص، فإن فهْمَ نفس الشرع يوجب ذلك»، **القواعد الكبرىٰ**، ج٢، ص٣١٤.

(٢) ابن القيم، **مفتاح دار السعادة**، ص ٣٤٠.

والظاهر أن هذه الكثرة من المرادفات المظنونة لا تدل علىٰ ثراء في المعجم المقاصدي بقدر ما تدل علىٰ الصعوبة التي يجدها المقاصديون في ضبط المراد من «المصلحة»، بل علىٰ اضطراب في اقتناص حقيقتها.

ولا خلاف في أن «المصلحة» تُحمَل علىٰ معان مختلفة؛ وقد سعينا، بالرجوع إلىٰ بعض التعاريف التي وُضِعت لها، إلىٰ تعيين ثلاثة أساسية منها، وهي: المصلحة بمعنىٰ «الوظيفة المحدَّدة للشيء»، و«المصلحة بمعنىٰ «السبب المؤدِّي إليها»، والمصلحة بمعنىٰ «الأثر أو الآثار التي تنشأ عنها»، أي «الصلاح»، مع ملاحظة أن المقاصديين لم يولوا عنايتهم للمعنىٰ الثالث.

فلنوضح كيف أن هذا الاضطراب المفهومي يمكن أن يندفع، وهذا التعدد الدلالي يمكن أن ينضبط، متىٰ استطعنا أن نتبين طبيعة العلاقة التي تجمع بين المصلحة والقيمة؛ والمراد بـ «القيمة» هنا القيمة الإيجابية كـ «الرحمة» و«العدل» و«الإحسان»، إذ القيم علىٰ ضربين: «**القيم الإيجابية**» و«**القيم السلبية**» (أو «**القيم المضادّة**») مثل «القسوة» و«الظلم» و«الإساءة»؛ وغير خاف أن العلاقة بين المفسدة والقيمة السلبية عبارة عن **مقلوبِ** العلاقة بين المصلحة والقيمة الإيجابية، فما يَثبُت بصدد هذه العلاقة الأخيرة يثبت ضده بصدد العلاقة الأولىٰ؛ لذلك، سوف نقصر كلامنا علىٰ العلاقة بين المصلحة والقيمة الإيجابية، ونسقط، أحيانا، ذكر صفة «الإيجابية»، اختزالا.

يمكن القول إن هناك تلازما وجوديا بين المصلحة والقيمة؛ فالقيمة لا توجد بغير وجود المصلحة، كما أن المصلحة لا توجد

بغير وجود القيمة؛ بيد أن الوجودين مختلفان، إذ وجود المصلحة وجود خارجي أو **وجود ظهوري**، بينما وجود القيمة هو وجود داخلي أو **وجود شعوري**؛ فالقيمة لا توجد إلا منطوية في «ظهورية» المصلحة؛ والمصلحةُ لا توجد إلا متعلقة بـ «شعورية» القيمة؛ وهكذا، تكون المصلحة شيئا من الأشياء الموضوعية أو الواقعية، بينما القيمة ليست كذلك، إذ هي، كما تقدم بيانه، «**نور**» أو قل «حقيقة نورانية».

وهذا يعني أن **المصلحة عبارة عن حامل خارجي للقيمة** أو قل **وعاء لها**؛ وواضح أن الحامل الخارجي أو الوعاء عبارة عن موضوع من موضوعات الواقع، أفعالا أو صفات أو أحوالا؛ فيلزم أن المصلحة عبارة عن **شيء يحمل أو يستوعب قيمة أو قيَما إيجابية معينة**، فلا مصلحة بلا قيمة إيجابية واحدة علىٰ الأقل؛ وفي المقابل، المفسدة عبارة عن شيء يحمل أو يستوعب قيمة أو قيما سلبية، فلا مفسدة بلا قيمة سلبية واحدة علىٰ الأقل.

فـ«**الفِطْر والقَصْر في السفر**»، مثلا، مصلحة بيّنة، لأن هذا العمل ينطوي علىٰ قيمة إيجابية محددة؛ وهذه القيمة هي، كما تقرر، «اليسر»، مع العلم أن الأصوليين يستعملون، بدل «القيمة، ألفاظا أخرىٰ أهمها: «العلة» و«المعنىٰ» و«الحكمة» و«السر».

وفي المقابل، «**القضاء في حالة الغضب الشديد**»، مثلا، مفسدة بيّنة، لأن هذا العمل ينطوي علىٰ قيمة سلبية محددة؛ وهذه القيمة هي «**الوقوع في عدم الإنصاف**»، وليست، كما تناقل الأصوليون منذ الغزالي، «تشويش الفكر»، إلا أن يُعتبر سبب القيمة، أي التشويش، قيمة؛ وليس الأمر كذلك هنا، إذ المفسدة في «**القضاء في حالة**

تشوش الفكر» هو عين المفسدة التي في «**القضاء في حالة الغضب الشديد**»، فعبارة «تشوُّش الفكر»، من حيث المعنىٰ، تكافئ «شدة الغضب»؛ فينبغي طلب **القيمة السلبية** في غير «تشوش الفكر»، وهي، كما ذُكر، «**الوقوع في الظلم**».

وإذا تقرر أن المصالح تنطوي علىٰ القيم، وأن هذه القيم، بوصفها أنوارا، تورّث المكلف الاهتداء والارتقاء، ظهر أن علاقة المكلف بالقيم التي تحملها المصالح لا يمكن أن تكون علاقة أفقية كما هي علاقته بالموضوعات الخارجية، وإنما هي **علاقة عمودية**؛ إذ إن القيم مشتقة، أصلا، من أسماء الكمالات الإلهية؛ ولما كانت كذلك، **استمدت تأثيرها من تأثير هذه الكمالات**.

وإيضاح ذلك أنه لا شيء **ينجذب** إليه الإنسان **انجذابه** إلىٰ الكمال؛ والأصل في هذا الانجذاب ليس الإنسان، وإنما الكمال نفسه؛ وحيث إن كل قيمة إيجابية تظل موصولة بكمال جاذب مخصوص، **فإنها ترِث قدرا من جذبه**؛ وشاهدُ جذبها أنها تدعو المنجذب إلىٰ أن يعمل بمقتضاها؛ وعلىٰ هذا، فإن **القيمة الإيجابية عبارة عن قوة جاذبة باعثة علىٰ العمل بموجَبها**؛ ولما حملت المصلحة هذه القوة الجاذبة، باتت تحيل، دائما، إلىٰ القيمة الإيجابية التي تُمثّلها؛ وأيضا حيث إن الكمال الموصول بالقيمة **صفة لا متناهية**، وجذبَه، هو الآخر، **لا متناهيا**، فإن القيمة الإيجابية ترِث منه، كذلك، **صفة اللاتناهي**، فيكون جذبها، هو أيضا، **لا متناهيا**؛ وعلامة ذلك أن العاملين بالمصلحة لا يتعلقون بهذه القيمة بنفس القوة، ولا يعملون بها علىٰ نفس الكيفية، نظرا لأنهم يتلقون جذبها

علىٰ صور تختلف باختلاف قوة الشعور القيمي لديهم، أو، حسب اصطلاحنا السابق، باختلاف نصيبهم من ملكة «**الاستبصار**».

أما المفسدة، فعلىٰ الضد من ذلك، فلا شيء **ينفُر** منه الإنسان **نفوره من النقصان**؛ ولما كانت كل قيمة سلبية متصلة بنقص منفِّر معيَّن، فإنها ترث منه قدرا من تنفيره؛ وعليه، **فإن القيمة السلبية عبارة عن قوة منفِّرة، حتىٰ ولو وُجد من يعمل بها**؛ ولما حملت المفسدة هذه القوة المنفّرة، باتت تحيل، دائما، إلىٰ القيمة السلبية التي تُمثّلها؛ غير أن النقصان، علىٰ خلاف الكمال، ليس صفة لا متناهية، وبالتَّبع لا يكون تنفيره لا متناهيا؛ فمهما عظمت المفسدة، فإنها تبقىٰ محدودة، ودليل محدوديتها أن الصلاح مقدَّر له أن يقهر الفساد، إن عاجلا أو آجلا؛ وإذا كان ارتكاب المفسدة متناهيا، فإن اجتنابها، علىٰ العكس، يكون لا متناهيا، ذلك أن اجتنابها مصلحة، والمصلحة تحمل قيمة أو قيما إيجابية، أي قوة أو قوىٰ ذات جذب لامتناه، نظرا لأن قانون هذه القيمة أو القيم الإيجابية أن تكون متصلة، علىٰ الدوام، بأفق الكمالات الإلهية.

وقد تنبّه الشاطبي إلىٰ هذا **البعد اللامتناهي** للقيم، مفرِدا له المسألة السادسة من الفصل الثالث في الأوامر والنواهي من كتاب **الموافقات**، ومُمثّلا عليها بعدد جد وافر من القيم الإيجابية والسلبية، كأنما يريد استقصاءها؛ ونص هذه المسألة الطويلة هو: «كل خصلة أمر بها [الشارع] أو نهىٰ عنها **مطلقا من غير تحديد ولا تقدير**، فليس الأمر أو النهي فيها علىٰ وزان واحد في كل فرد من أفرادها كالعدل والإحسان والوفاء بالعهد [. . .] والرحمة للمؤمنين والصدقة، هذا كله في المأمورات؛ وأما المنهيات، فالظلم والفحش وأكل مال

اليتيم [...] والتجسس والغيبة والحلف الكاذبة»[1]؛ ثم عمد الشاطبي إلىٰ بيان كيف أن هذه الأوامر والنواهي المطلقة جاءت في القرآن علىٰ ضربين، قائلا:

«أحدهما، أن **تأتي علىٰ العموم والإطلاق في كل شيء**، وعلىٰ كل حال، لكن بحسب كل مقام، وعلىٰ ما تعطيه شواهد الأحوال في كل موضع، لا علىٰ وزان واحد، ولا حكم واحد؛ ثم **وكل** ذلك إلىٰ نظر المكلف، فيزن بميزان نظره، [ويهتدي] لما هو اللائق والأحرىٰ في كل تصرف، آخذا ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن العادية [...].

«والضرب الثاني، **أن تأتي في أقصىٰ مراتبها**؛ ولذلك، تجد الوعيد مقرونا بها في الغالب، وتجد المأمور به منها أوصافا لمن مدح الله من المؤمنين، والمنهي عنها أوصافا لمن ذم من الكافرين؛ ويبين ذلك أيضا أسباب التنزيل لمن استقراها، فكان القرآن آتيا بالغايات تنصيصا عليها من حيث كان الحال والوقت يقتضي ذلك، ومنبها بها علىٰ ما هو دائر بين الطرفين، حتىٰ يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دله دليل الشرع، فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين، كي لا يسكن إلىٰ حالة هي مظنة الخوف لقربها من الطرف المذموم أو مظنة الرجاء لقربها من الطرف المحمود، تربية حكيم خبير»[2].

---

(١) **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٣، ص١٣٥-١٣٧.

(٢) نفس المصدر، ج٣، ص١٣٧-١٤٠.

غير أن قصْر الشاطبي هذا التفاوت في التحقق بالقيم علىٰ **المطلقات** من الأوامر والنواهي دون الأوامر والنواهي المتعلقة **بالأمور المحدَّدة** يَرد عليه الاعتراضان التاليين:

أولهما، لما كانت القيم توجد في المصالح المحدَّدة بقدر ما هي موجودة في المصالح المطلقة ولو لم يصرَّح بها كما يتم التصريح بها في المصالح المطلقة، تعيَّن التعرف عليها في الأوامر والنواهي المحددة والتحقق كما يُتحقق بها في المأمورات والمنهيات المطلقة؛ وحينئذ، لا مسوِّغ لاختلاف التحقق بالقيم في النوعين من المصالح؛ لذلك، يجوز أن تكون أحكام التحقق بقيم الأوامر والنواهي المحدَّدة، هي الأخرىٰ، مراتب تختلف باختلاف الأحوال، فضلا عن أن عملية التحقق، في حد ذاتها، تختلف باختلاف المكلّفين، قدرا وكيفا.

والثاني، أن إيكال أمر التحقق القيمي إلىٰ المكلف في المصالح المطلقة دليل علىٰ الشعور بضرورة الأخذ **بمبدإ الائتمان** في مجال العمل الشرعي؛ بيد أنه لا يصح حصر هذا المبدإ في المصالح المطلقة، بل ينبغي تعميمه علىٰ جميع المصالح الشرعية، مطلقة كانت أو محدَّدة؛ وحينها، يتعين عدم الاكتفاء بدعوة المكلف إلىٰ الامتثال للأوامر والنواهي، بل المضي إلىٰ **تربيته علىٰ الائتمان عليها**، بحيث يجتهد من عنده في الإتيان بها علىٰ مقتضاها بما يناسب ظروفه، طاقةً ومقاما؛ وواضح أن الامتثال المؤتَمَن عليه أدل، من الامتثال المجرَّد، علىٰ تعبّده لربه اختيارا.

وأخيرا، لئن كانت مفاهيم «العلة» و«الحكمة» و«الغاية» و«السر» و«المعنىٰ» قد استُعملت كلها في الدلالة علىٰ «المصلحة»، فإنها اختلفت فيما بينها باختلاف الجوانب التي أبرزت من المصلحة؛ ف «العلة» مفهوم فلسفي أرسطي انتقل من علم الكلام إلىٰ الأصوليين، ويشير إلىٰ جانب «التأثير في الحكم» من المصلحة؛ و«الحكمة» مفهوم قرآني يشير إلىٰ جانب «التسديد» من المصلحة[1]؛ و«الغاية» مفهوم أصلي ازدوج بالأثر الفلسفي، ويشير إلىٰ جانب «الوظيفة» من المصلحة[2]؛ و«السر» مفهوم صوفي يشير إلىٰ جانب «الخفاء» من المصلحة[3]؛ أما «المعنىٰ»، فمفهوم لغوي، ويشير إلىٰ جانب «القصد» من المصلحة[4].

أما مفهوم «القيمة»، فيفضلُ هذه المفاهيم المقاصدية من وجوه عدة:

---

(١) يقول عز الدين بن عبد السلام: «الحكمة في الشرع عبارة عن **المنع** من ترك المأمورات أو فعل المنهيات، وحاصله **المنع** من ترك المصالح الخالصة أو الراجحة والمنع من فعل المفاسد الخالصة أو الراجحة»، **القواعد الكبرىٰ**، ج١، ٤٩.

(٢) يقول ابن عاشور: «مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها [...]، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها»، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٢٥١.

(٣) علال الفاسي: «المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها **والأسرار** التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»، **مقاصد الشريعة ومكارمها**، ص٧.

(٤) يقول الشاطبي: «الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها وإنما قصد بها أمور أخرىٰ هي **معانيها**، وهي المصالح التي شرعت لأجلها».

أحدها، أنه يحفظ الصلة بين المصلحة والصلاح، بينما المفاهيم الأخرىٰ، باستثناء مفهوم «الحكمة»، لا تحفظها؛ فالصلاح هو أثر من آثار القيم.

والثاني أنه يحدد ماهية الصلاح بما لا تحدِّدها به هذه المفاهيم الأخرىٰ، إذ يجمع بين «الاهتداء» و«الارتقاء»، بحيث يكون مرادفا لمفهوم «التزكية».

والثالث، أنه يُخرج المصلحة من وصف اللذة إلىٰ وصف «التنوير» الذي لا يُشعر به ظاهر هذه المفاهيم، إذ ثبت أن القيمة إنما هي نور يكشف معنىٰ من سامي المعاني، ثم يَهدي، علىٰ وفقه، مَن يُهدَىٰ.

والرابع، أنه مفهوم قرآني ملازم لمعنىٰ «الدين» ومعنىٰ «الفطرة» بما لا تلازمهما المفاهيم الأخرىٰ، ما عدا الحكمة متىٰ اعتبرنا صلتها اللغوية بالحُكْم.

والخامس، أنه مفهوم لم يتعرض لحالات الاضطراب أو التقلب في الأطوار أو التعدد في المدلولات التي تعرضت لها المفاهيم الأخرىٰ، بل تحدَّد معناه مبكِّرا، وحتىٰ بعد تعدّد تطبيقاته ومجالات استعماله، ظل يحتفظ بوحدة معناه.

والسادس، أنه مفهوم حضاري تشترك فيه أمم العالم كله، بل إنه يوفي بالحاجة إلىٰ تجديد «علم المقاصد» بما يجعله علما منفتحا علىٰ النظريات الأخلاقية العالمية، بل قادرا علىٰ إثرائها والإسهام في إنشاء منظور أخلاقي عالمي.

بعد أن وضحنا العلاقة الجوهرية التي تربط المصالح بالقيم وكيف أنها تُحتِّم استبدال تعريف معنوي للمصلحة بتعريفها الحسي الذي تداوله المقاصديون، جاء أوان تقسيم المصالح تقسيما يرفع رتبة القيم الفطرية التي تختزنها علىٰ رتبة قيمها الغريزية، واستبداله بالتقسيم المقاصدي المعهود الذي هيمنت فيه القيم الغريزية علىٰ القيم الفطرية.

الفصل الثاني عشر
التقسيم الائتماني لأصول القيم

إن الذي يتفكر في القيم لا يلبث أن يتبين أن عددها لا يمكن أن يكون محصورا، كما يتبين أنها ليست ساكنة، بل تتحرك بتقلب الحالات، ولا، بالأحْرىٰ، جامدة، بل تتجدد بتغيّر الحاجات، متناسلةً بعضها من بعض باطراد؛ فلنوضح الآن كيف أن المبادئ الائتمانية تفتح أفقَ تقسيم إجمالي للقيم الأسمائية وما يتفرع عليها من القيم.

١. مبادئ التقسيم الائتماني للقيم

ينبني **التقسيم الائتماني** للقيم علىٰ مسلَّمات هي عبارة عن مبادئ أربعة:

١,١. مبدأ الفرق بين العبدية التسخيرية والعبدية التخييرية[1]

المراد بـ «العبدية لله» ليس **«العبدية الخَلْقية»** (بفتح الخاء

---

(١) استعملنا صيغة «التفعيل» للدلالة علىٰ أن «الخيار» و«السخرة» حاصلان بإرادة الله، وليسا حاصلين بإرادة الإنسان.

وسكون اللام)، لأن هذه العبدية لا خيار معها مطلقا[1]، فلا يختار الإنسان أن يُخلَق على الوجه الذي خُلِق، وإنما المراد «**العبدية الخُلُقية**» (بضم الخاء واللام) أو قل «**العبدية الأخلاقية**»؛ ومعناها المجمل هو أن يُظهر الإنسان **بخُلُقه** (بضم الخاء واللام) نسبتَه إلىٰ الحق سبحانه كما أظهر الحق سبحانه **بخَلْقه** (بفتح الخاء وسكون اللام) نسبةَ الإنسان إليه.

ويوجب التأسيس الائتماني التفريق في «العبدية الأخلاقية» بين نوعين من العبدية لله، إحداهما، «**العبدية التخييرية**»، أي أن يكون الإنسان عبدا لله، **تخييرا**؛ والثانية، **العبدية التسخيرية**، أي أن يكون الإنسان عبدا لله، تسخيرا[2]؛ فهو ﷻ مَن خيَّر الإنسان، بموجب «ميثاق الاستئمان»، بين أن يكون، بِحمل الأمانة، عبدا مختارا أو أن يكون، بالامتناع عن حملها، عبدا مسخَّرا؛ وإذا كان الشاطبي قد أخذ بالفرق بين «**العبودية الاختيارية**» و«**العبودية الاضطرارية**» الذي نجد له أصلا في علم التصوف[3]، فإن هذا الفرق لا يطابق الفرق الائتماني، ذلك أن «**العبودية الاختيارية**» عند الشاطبي لا تندرج، بحسب المنظور الائتماني، في «**العبدية التخييرية**» ذات الأصل الائتماني، وإنما تندرج في «**العبدية التسخيرية**»؛ ويرجع ذلك إلىٰ أن الشاطبي أقام «العبودية الاختيارية» علىٰ مبدإ مراعاة الكليات

---

(١) ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾، سورة **الكهف**، الآية ٥١.

(٢) واضح أن المقصود بالتسخير هنا: «التسخير في الأفعال التي يأتيها الإنسان»، لا التسخير في البنية الطبيعية التي خُلق عليها.

(٣) **الموافقات في أصول الشريعة** ج٢، ص١٦٨.

الضرورية الخمس، علىٰ اعتبار أنها المقاصد الأصلية للشريعة؛ وقد تبين أن هذه الكليات غلب عليها الطابع الغريزي، والكليات بهذه الصفة لا تستحق، في التقسيم الائتماني، أن تكون قِيما مؤسِّسة لِما هو ذو طبيعة فطرية.

٢,١. مبدأ قيمية كل شيء

ينبغي تبيُّن حقيقتين في هذه المسلمة: **إحداهما**، أن الإنسان متصل بكل ما يستطيع من أشياء العالم؛ **والثانية**، أن القيم معان في شعور الإنسان، وليست مبانٍ في نسيج العالم، ذلك أننا لا نتبين وجودها إلا بآثارها أو مفاعيلها، ولا ندركها كما تُدرَك الظواهر والموضوعات؛ يترتب علىٰ هذا أن الإنسان هو الذي يُضفي **لباس القيم** علىٰ كل ما في طاقته الاتصال به؛ فالاتصال بالشيء، قريبا كان أو بعيدا، يستثير الشعور، وكل استثارة للشعور تولِّد قيمة من القيم؛ أو، قل، **كل متَّصل به متقوّم**[1]؛ **وكل شيء متقوّم، إما إيجابا أو سلبا**؛ وعليه، فإن القيم علىٰ نوعين: «القيم الإيجابية» و«القيم السلبية»، وعلىٰ أساسهما يجرىٰ تقييم كل شيء.

٣,١. مبدأ أخلاقية كل قيمة

ينبغي الانطلاق، في هذه المسلمة هي الأخرىٰ، من حقيقتين: **إحداهما**، أن «**القيمة واجب**»، أي أن القيمة، أيا كانت، هي، دائما، في معنىٰ «ما يجب أن يكون»؛ **والثانية**، أن «**الواجب مُوجِب**»، أي أن الواجب يحمل الإنسان علىٰ اتخاذ موقف منه، إما

---

(١) بمعنىٰ أنه «ذو قيمة»، ولا نستعمله هنا في مقابل «المثلي»، إذ لكل شيء قيمة، إيجابية كانت أو سلبية.

فعلا أو تركا، أي أنه لا يقبل الحياد كما يقبله الواقع؛ ولَمّا كان الأمر كذلك، اعتُبِرت جميع القيم بدون استثناء قيما راجعة إلىٰ القيمتين: «الخير» و«الشر»، بحيث يكون معيار الحكم عليها هو وصفها بكونها خيرا أو شرا؛ فمثلا، القيمة الجمالية الإيجابية، ولو تعلقت، بظاهرة طبيعية، لا بعمل شرعي، فإن استحسانها يدعو إلىٰ إتيان فعل من الأفعال يَظهَر فيه أثر هذا الاستحسان كأن يقال: «تبارك الله أحسن الخالقين»، وإلا فلا أقل من أن يُتصوَّر إمكان إتيان هذا الفعل؛ ولا بد أن يتسم هذا الفعل **بالانجذاب** إلىٰ هذه الظاهرة الجميلة باعتبارها **خيرا**؛ وكذلك الأمر بالنسبة للقيمة الجمالية السلبية، فإن استقباح الظاهرة الطبيعية التي تعلقت بها هذه القيمة يدعو إلىٰ الإتيان بفعل من الأفعال يَظهر فيه أثر هذا الاستقباح كأن يقال: «أعوذ بالله»، وإلا فلا أقل من أن يُتصوَّر إمكان إتيان هذا الفعل، ولا بد أن يتسم هذا الفعل **بالنفور** من هذه الظاهرة القبيحة باعتبارها **شرا**،؛ ومعلوم أن «الخير» و«الشر» هما القيمتان المتضادتان اللتان يتحدد بهما موضوع الأخلاق، فيلزم أن معيار الحكم علىٰ القيم جميعا هو «**القيم الأخلاقية**»؛ ولما كانت أشياء العالم، بموجب المسلمة الثانية، خاضعة كلها لتقييم الشعور الإنساني، لزم أن يكون هذا التقييم، في نهاية المطاف، تقييما أخلاقيا، أي تقديرا بواسطة القيمتين: «الخير» و«الشر».

٤,١. مبدأ تقديم القيم الغائية علىٰ القيم الوسَلَيّة

المراد بـ«القيمة الغائية» هي القيمة المطلوبة لذاتها أو المرغوب فيها لذاتها؛ والمراد بـ«القيمة الوسَلَيّة» هي القيمة التي يُتوسَّل بها إلىٰ غيرها من القيم، أي المطلوبة، لا لذاتها، وإنما لغيرها؛ وخير مثال

علىٰ القيمة الوسَلية قيمتان اثنتان هما: «**القيمة الاقتصادية للمال**» و«**القيمة السياسية للحكم**»؛ فـ«قيمة المال» تكمن فيما يمكن أن يوفِّره، أي أنه ينفع في تأمين ما نُقدّره لذاته، وهو «الحياة»؛ ولا عاقل يرغب في المال لذاته؛ وإذا أحد رغب فيه لذاته، فقد خرج به عن شرطه وصيَّر نفسه «مكتنزا»؛ وكذلك «قيمة الحكم»، فهي تكمن فيما يمكن أن يُنجزه، أي أنه ينفع في تحصيل ما نقدّره لذاته، وهو «العدل»، ولا عاقل يرغب في الحكم لذاته؛ وإذا أحدٌ رغب فيه لذاته، فقد خرج به عن شرطه، وصيَّر نفسه «متسيّدا»؛ و«المكتنز» و«المتسيد» كلاهما بلغ الغاية في الامتلاك؛ فالأول بلغ غاية الامتلاك للمال، والثاني بلغ غاية الامتلاك للرقاب؛ والامتلاك ضد الائتمان.

والأصل في «القيم الفطرية» أن تكون قيما غائية، وقد يُتوسّل ببعضها إلىٰ سواها من «القيم الفطرية»، عند الاقتضاء، دون أن يَفقد غائيتَه الأصلية؛ والأصل في «القيم الغريزية» أن تكون قيما وسَلَيّة، وقد يُتغيّا بعضُها عند الضرورة دون أن يَفقد وسَلِيَّته الأصلية؛ لذلك، يتعين اعتبار «القيم الفطرية» قيما أصلية، واعتبار «القيم الغريزية» قيما تابعة، أي خادمة لـ«القيم الفطرية».

٢. تقسيم وترتيب القيم الأخلاقية

بناء علىٰ هذه المبادئ الائتمانية الأربعة، يمكن أن يتخذ التقسيم الائتماني للقيم الشكل الترتيبي الآتي:

١,٢. تقسيم القيم الأخلاقية

أ. تنقسم **القيم الأخلاقية للعبدية التخييرية** إلىٰ نوعين: أحدهما، «**القيم الفطرية**» أو «**القيم الأسمائية**»؛ وهي القيم التي

حصَّلها الإنسان في «عالم المواثقة»؛ والثاني، «**القيم الغريزية**» أو «**القيم الأشيائية**»، وهي القيم التي حصَّلها الإنسان في «عالم المعاملة»، فتكون، بالضرورة، خادمة وتابعة للقيم الفطرية[1].

ب. تنقسم «القيم الغريزية»، بدورها، إلىٰ نوعين: أحدهما «**القيم الحيوية**»، وهي القيم التي تتولىٰ حفظ حياة الأنفس وسلامة الأبدان، والثاني، «**القيم المادية**»، وهي القيم التي تتولىٰ حفظ كل المتموّلات والممتلكات والمتقوّمات الحسية وما سُخّر للإنسان من الأشياء المادية في محيطه.

ج. تنقسم «القيم الفطرية»، هي الأخرىٰ، إلىٰ نوعين: أحدهما، «**قيم التوحيد الإشهادي**»؛ وقد تبين أن هذا التوحيد **خطابي وحضوري**؛ ونظفر بمثال تقليدي علىٰ «قيم التوحيد الإشهادي» عند المتكلمين فيما يسمّونه بـ «المعاني السبع» المستنبطة من الأسماء الحسنىٰ، وهي: «الحياة» و«السمع» و«البصر» و«الكلام» و«العلم» و«القدرة» و«الإرادة»؛ والنوع الثاني، «**قيم المسؤولية الائتمانية**»، وقد تبين أن هذه المسؤولية **اختيارية وعالمية**؛ ومن الأمثلة المتداولة علىٰ «قيم المسؤولية الائتمانية»، «الوفاء بالعهد» و«الرحمة» و«الإحسان» و«العدل».

لا يلزم من هذا أن «قيم التوحيد الإشهادي» منفصلة عن «قيم المسؤولية الاستئمانية» انفصالا كليا، بل إن الضربين من القيم قد

---

(١) الفرْق الإجمالي بين «قيم العبدية التخييرية» و«قيم العبدية التسخيرية» هو أن القيم الفطرية في العبدية الأولىٰ هي القيم الحاكمة علىٰ القيم الغريزية والمستتبعة لها، بينما تكون القيم الغريزية في العبدية الثانية هي القيم الحاكمة علىٰ القيم الفطرية والمستتبعة لها.

يشتركان في بعض القيم، ولكن يختلفان في طريقة التعامل معها؛ فـ «**التعامل الموحِّد، إشهاديا**» يُبرز في هذه القيم المشتركة «**تَنزُّل**» الرب، سبحانه، إلىٰ عباده، حيث إنه عرَّفهم بكمالاته، في حين «**التعامل المسؤول ائتمانيا**» يبرز فيها «**تصَعُّد**» العباد إلىٰ ربهم، حيث إنهم يؤدُّون الأمانات التي استُودِعوها؛ وقد نظفر بعدد من هذه القيم المشتركة في الآيات القرآنية الكثيرة التي دخل فيها حرف الترجي «لعلَّ» علىٰ ضمير المخاطب الجمع أو ضمير الغائب الجمع، أي «**لعلكم**» أو «**لعلهم**»، وهي: «التقوىٰ» و«الشكر» و«الاهتداء» و«الفلاح» و«العقل» و«الرشد» «والفقه» و«التفكر» و«التذكر»[1].

د. تنقسم «**قيم التوحيد الإشهادي**» إلىٰ نوعين: أحدهما، «**القيم العقدية**»، وتشمل «**قيم الإيمان**» و«**قيم العزم**»؛ والثاني، «**القيم الروحية**»، وتشمل «**قيم النية**»[2] و«**قيم الإخلاص**» و«**قيم الإحسان**» في معناه الخاص كما جاء في حديث جبريل عليه السلام.

هـ. تنقسم «**قيم المسؤولية الائتمانية**»، هي بدورها، إلىٰ نوعين: أحدهما، «**القيم العقلية**»، وتشمل قيم النظر والعلم

---

(١) هذه بعض الآيات التي وردت في سورة **البقرة**: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، الآية ١٧٩؛ ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾، الآية ١٥٠؛ ﴿وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، الآية ١٨٩؛ ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾، الآية ٢١٩؛ ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾، الآية ١٨٦؛ ﴿وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، الآية ١٨٥.

(٢) قد بينا، في الفصل الثاني، أن النية محلها الروح، أي أنها قصد روحي.

والمعرفة؛ والثاني، «**القيم العملية**»، وتشمل قيم الأداءات والقضاءات والمهارات والفعاليات[1].

وأخيرا، يمكن أن ينقسم كل واحد من هذه الأقسام الستة، باعتبارات تختلف باختلاف الحاجات -أي «**القيم الحيوية**» و«**القيم المادية**» و«**القيم العقدية**» و«**القيم الروحية**» و«**القيم العقلية**» و«**القيم العملية**»- إلىٰ ما دونها من الأنواع وأنواع الأنواع.

٢,٢. ترتيب القيم الأخلاقية

ومن البيّن أن هذه الأقسام الستة تنزل مراتب مختلفة؛ فقد مضىٰ أن القيم الغريزية تابعة للقيم الفطرية، فيلزم أن النوعين الغريزيين: «القيم الحيوية» و«القيم المادية» تابعان لـ «القيم الفطرية» تبعية مطلقة، أي يتأخَّران عنها في الترتيب أبدا؛ أما الترتيب بين هذين النوعين الغريزيين، فواضح أن حفظ الأنفس يُتوصَّل إليه باستعمال معطيات أو منتجات حسية، فيلزم أن «القيم الحيوية» تتقدم في الرتبة علىٰ «القيم المادية» تقدُّم المقصد علىٰ الوسيلة.

أما بالنسبة لـ «القيم الفطرية»، فقد مضىٰ أن الأصل فيها أنها، علىٰ خلاف القيم «الغريزية»، قيم غائية، ولو أنه يجوز أن يتوسَّل بعضُها ببعض عند الاقتضاء؛ لكن يبقىٰ أن التوسل، في حقها، وصف عارض لها، لا قائم بها، إذ تكون غائيتُها قد عُلِّقت في حال

---

(١) لقد وضحنا، في الفصل العاشر، كيف أنه بالإمكان أن نستبدل بالمصالح الضرورية ذات الصبغة الغريزية مصالح ضرورية أخرىٰ لا تكون لها هذه الصبغة، وذكرنا منها «العقل» و«العمل»، وهما اللذان جعلنا من قيم المسؤولية الائتمانية الأصل الذي تتفرعان منه.

التوسل بها تعليقا نسبيا؛ وهكذا، فقد يُتوسَّل بـ «قيم المسؤولية الائتمانية» في النهوض بـ «قيم التوحيد الإشهادي»، فيلزم أن تكون القيم الأولىٰ، هي بدورها، تابعة للقيم الثانية تبعية الوسيلة للمقصد؛ وأما فيما يتعلق بالقيم التي تندرج في كل قسم من هذين القسمين، فهي أيضا، يمكن ترتيبها بنفس المعيار؛ فالقيم العقدية تتْبع القيم الروحية، إذ يُتوسَّل بالأولىٰ في الوصول إلىٰ الثانية، هذا بالنسبة لـ «قيم التوحيد الإشهادي»؛ أما بالنسبة لـ «قيم المسؤولية الائتمانية»، فإن القيم العقلية تتبعُ القيم العملية، إذ يتوسل بالأولىٰ في تحصيل الثانية.

بناء علىٰ ما تقدم بيانه، فإننا نحصل علىٰ الترتيب التالي: فـ «القيم الروحية» تنزل الرتبة العليا، بحيث تخدمها كل القيم الأخرىٰ، تليها «القيم العقدية»، ثم «القيم العملية»، ثم القيم العقلية»، ثم «القيم الحيوية»، فـ «القيم المادية» التي تنزل الرتبة الدنيا، بحيث تكون خادمة لباقي القيم جميعا أو، باستعمال ياء النسبة، يكون الترتيب هو: **«الروحي»، ثم «العقدي»، ثم «العملي»، ثم «العقلي»، ثم «الحيوي»، فـ «المادي»**؛ وهذا الترتيب الائتماني يستدعي الملاحظات التالية:

أ. أن المراد بـ «الروحي» ليس «النفسي» الذي تقوم به الحياة المادية كما في تعريف المقاصديين لـ «حفظ النفس»، وإنما هو **الأمر السرِّي الذي تقوم به الحياة المعنوية** كما في قوله تعالىٰ ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾[1].

---

(١) سورة **المجادلة**، الآية: ٢٢.

ب. أن المراد بـ «العقلي» ليس «العقلي المجرد» الذي قطع صلته بالقيم، وإنما «العقلي» الذي يضع في الاعتبار وجود القيم، حتىٰ ولو لم يتلبّس بعدُ بما هو عملي، إذ لا يسلك من طرق النظر إلا ما يفضي إلىٰ العمل، ومتىٰ أفضىٰ إلىٰ العمل، صار وصفا لـ «العقل المسدَّد».

ج. أن العلاقة «الوسَلية» التي تربط بين هذه القيم عبارة عن علاقة الشرط بمشروطه؛ فوجود «المادي» شرط في وجود «الحيوي»، فلا حياة بغير مادة؛ و«الحيوي» شرط في وجود «العقلي»، فلا عقل بغير حياة؛ و«العقلي» شرط في وجود «العملي»، فلا عمل بغير عقل؛ و«العملي» شرط في وجود «العقَدي»، فلا عقيدة بغير عمل؛ و«العقدي» شرط في وجود «الروحي»، فلا روح بغير عقيدة؛ ولا يخفىٰ أن هذا الترتيب يصادم في بعض رُتبه، علىٰ الأقل، ما ألِفَته العقول؛ فمثلا، لقد استقر عند المقاصديين أن «العقل» مُقدَّم علىٰ «المال»، بينما «المال»، في الترتيب الائتماني، هو من نتاج «العمل»، و«العمل» مقدَّم فيه علىٰ «العقل»؛ كما أن «النفس» مُقدَّمة، بحسبهم، علىٰ «العقل»، بينما «النفس»، في الترتيب الائتماني، هي من عناصر الحياة، و«الحيوي» فيه يتقدم عليه «العقلي»؛ وفي هذا، دلالة صريحة علىٰ أن الترتيب الائتماني للقيم يَقلِب رأسا علىٰ عقب الترتيب الائتماري الذي جمد عليه المقاصديون.

د. قد يُظَنّ أن هذا الترتيب الائتماني يمكن أن يشمَل ترتيب الكليات الضرورية المعدَّل؛ فقد رأينا أنه بالإمكان تدارك ما دخل علىٰ الترتيب الخماسي للكليات الضرورية من وجوه الخلل، وذلك

بأن نوحِّد غائيته ووظيفيته[1]؛ وقد تبيّن أن هذا التوحيد يوجب ردّها إلىٰ كليات ثلاث هي: «العقيدة» و«العقل» و«العمل»؛ والظاهر لأول وهلة أن هذه القيم العليا الثلاث تندرج في الترتيب الائتماني، فـ «العقدي» فرع من «قيم التوحيد الإشهادي»، و«العقلي» و«العملي» متفرعان من «قيم المسؤولية الائتمانية»؛ وليس الأمر كذلك، لأن هذا الاندراج لا يستقيم إلا بشرط أساسي، وهو الارتقاء من مستوىٰ الغريزة إلىٰ مستوىٰ الفطرة؛ والحال أن ترتيب الكليات الضرورية الخمس طغىٰ عليه التمسك بالغريزة؛ وعليه، فقِيم «العقيدة» و«العقل» و«العمل»، في الترتيب المعدَّل، لا مفرّ من أن تكون قيما غريزية.

هـ. إذا كان المقاصديون قد استنبطوا أحكامهم علىٰ مقتضىٰ الترتيب الائتماري للكليات الضرورية، فإن هذا الاستنباط لا يورِّثهم إلا «الشرعية»؛ أما تحصيلهم لـ «المشروعية»، فيتطلب منهم أن يتخذوا الترتيب الائتماني للكليات القيمية، ويبنوا عليه أحكامهم، فيقدِّمون «أحكام الروحي» علىٰ «أحكام العقدي» و«أحكام العقدي» علىٰ «أحكام العملي» و«أحكام العملي» علىٰ «أحكام العقلي» و«أحكام العقلي» علىٰ «أحكام الحيوي» و«أحكام الحيوي» علىٰ «أحكام المادي»؛ ولو يعتمدون هذا الترتيب الائتماني، لجعلتهم المشروعية التي يحصّلونها بفضله يفتحون في معاني الدين أبوابا لم يُسبق إليها، ويستنبطون لِتزكية الإنسان أسبابا لم يُلتفت إليها من قبل، فضلا عن الاهتداء إلىٰ توسيع آفاق المقاصد بما يجعل البحث فيها **علما عالميا لا يَستغنىٰ عنه أحد.**

---

(١) انظر الفصل العاشر

ولا فائدة في السعي إلىٰ إحصاء القيم كما سعىٰ الشاطبي إلىٰ استقراء ما وصفها بـ «الخصال المطلقة»، لأن القيم، كما ذُكر، لا متناهية؛ ولعل الفائدة تقوم في التمثيل علىٰ الحالة التي توضّح كيف أن مبدأ الأخذ بالقيم الفطرية والعملَ بمقتضاها يُمكِّنان من اكتشاف القيم حيث لم نكن نستبصر وجودها؛ وحسبنا مثالا واحدا علىٰ هذه الحالة، وهو «**السؤال**»؛ فمن منظور «التقييم الغريزي» كالتقييم الذي أخذ به المقاصديون، لا يعدو «السؤال» أن يكون «مجرد طلب العلم بما لم يكن معلوما».

أما من منظور «التقييم الفطري»، فأمر آخر، إذ السؤال يغدو **سؤالا ثقيلا**، لا مجرد سؤال؛ **فتَعاملُ التوحيد الإشهادي** مع السؤال يقوم في **وصله بأصله**؛ وأصله هو «ميثاق الإشهاد»، بل أصله هو «**السؤال الإلهي**»: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾؟؛ وعليه، فالسؤال **يجب** أن يكون، في أفقه، علىٰ الدوام، هذا السؤال الأول، حتىٰ يتسع مدىٰ تأثيره التوحيدي إلىٰ أقصاه؛ ثم إن هذا السؤال الإلهي تعلَّق بمعنىٰ «الوحدانية» علىٰ الأقل من جهتين، وهما: مضمونه وكيفيته؛ إذ السائل الأول، ﷻ، واحد في ألوهيته، واحد في وحدانيته، وواحد في سؤاله؛ وعليه، فالسؤال **يجب** أن يوضع علىٰ الوجه الذي يُظهر، بقدر الإمكان، أنه، هو الآخر، واحد، مضمونا وكيفيةً، حتىٰ لا ينفك عن التذكير بوحدانية الإله المطلقة؛ إذ الوحدانية، علىٰ خلاف ما يُظن، طِلْبَة كل موجود، واختص الإله، سبحانه، بكمال الوحدانية.

كما أن **تعامل المسؤولية الائتمانية** مع السؤال يقوم في **وصله بمآله**؛ ومآله هو «المحاسبة»، بل هو «الحساب الإلهي»؛ ويومَه،

لا يَسأل الإله سؤالا واحدا عن الإقرار بالربوبية، وإنما أسئلة كثيرة بقدر ما اقترف الإنسان من أعمال، جلية وخفية؛ وعليه، فالسؤال **يجب** أن يكون في أفقه، علىٰ الدوام، تداعي الأسئلة وشدٍّ بعضها برقاب بعض، حتىٰ يتسع نطاق الشعور بالمسؤولية إلىٰ أقصاه؛ ثم إن الأسئلة الإلهية لا تتطرق للأعمال من حيث هي كذلك فحسب، بل أيضا تتطرق لها من حيث القيم الأسمائية التي انطوت فيها، والتي أُخذ علىٰ الإنسان العهد بحفظها؛ وعليه، فالسؤال **يجب** أن يكون سؤالا عن قيمة أو قيم مؤتَمن عليها، بطريق مباشر أو غير مباشر، ذلك لأن «السؤالية» قرينة «المسؤولية»؛ فالمسؤولية تَحمّلُ الائتمان علىٰ القيم، **ولا يُسأل إلا المؤتَمن**[1].

والحاصل أن «التقييم الفطري» يرتقي بالسؤال إلىٰ رتبة «**السؤال الثقيل**»، وذلك بأن يُدخل «**الوجوب**» عليه؛ والوجوب ينقل السؤال من إفادة معنىٰ «طلب العلم»، **واقعا**، إلىٰ إفادة معنىٰ «طلب العلم»، **قيمةً**؛ وهكذا، **فالسؤال لا يكون سؤالا ثقيلا، حتىٰ يكون سؤالا واجبا**؛ و«السؤال الواجب» في «التوحيد الإشهادي» إنما هو السؤال الموصول **بالأصل الإشهادي**، و«السؤال الواجب» في «المسؤولية الائتمانية» إنما هو السؤال الموصول **بالمآل الحسابي**.

٣. محاولات التقسيم الائتماني السابقة

لقد اتضح أن تقسيم القيم الائتماني ينهض بتصحيح تقسيم المصالح الذي انبنىٰ عليه «علم المقاصد»؛ ونجد، عند بعض

---

(١) «المسؤول» هنا بمعنىٰ «المتحمل للمسؤولية»، لا بمعنىٰ «الموضوع له السؤال».

المقاصديين أنفسهم، تنبيهات على الحاجة إلى التقسيم القيمي الائتماني، بل محاولات لهذا التقسيم؛ فبعضهم شعُر بقصور التقسيم المصلحي الغريزي عن استيعاب مصالح أبلغ أثرا من المصالح المادية أو الظاهرة التي اعتمدها؛ وبعضهم سعىٰ إلىٰ أن يستبدل به تقسيمات لا يستبد بعناصرها الوصفُ الغريزي الذي استبدّ بكليات هذه التقسيم؛ فلننظر في النموذج الأمثل لكل فئة من هاتين الفئتين، موضّحين المناحي التأسيسية التي تضمَّنها فكره المقاصدي؛ فالنموذج الأمثل للفئة الأولىٰ هو «ابن تيمية»[1]، والنموذج الأمثل للفئة الثانية هو «عز الدين ابن عبد السلام»[2].

١,٣. تقي الدين بن تيمية والتأسيس الفطري للمصالح

لقد وجّه ابن تيمية نقدا دقيقا للترتيب المصلحي المتداول لم يُسبَق إليه؛ وعمدتُنا في بيان الخصوصية التأسيسية لهذا النقد هي نص غاية في الأهمية ورد في كتاب **مجموعة الفتاوىٰ**، وأشار إليه بعض الباحثين، متأولا له بما لا يتعارض مع الترتيب التقليدي للمصالح أو ملمِّحا إلىٰ وجود بعض الغلو في مضمونه؛ ونقتبس من هذا النص الجامع ما تعلَّق بالأصوليين، إذ يقول فيه:

«وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، إذا تكلموا في المناسبة وأن ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية ودنيوية، جعلوا

---

(١) ابن القيم، هو الآخر، ينتمي إلىٰ هذه الفئة الأولىٰ.

(٢) الدهلوي، هو أيضا، ينتهي إلىٰ هذه الفئة الثانية.

الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول **والدين الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة** من أنواع المعارف بالله تعالىٰ وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها، كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه وغير ذلك من أنواع **المصالح في الدنيا والآخرة**؛ وكذلك فيما **شرعه من الوفاء بالعهود وصلة الأرحام وحقوق المماليك والجيران وحقوق المسلمين بعضهم علىٰ بعض**، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهىٰ عنه، حفظا للأحوال السنية وتهذيب الأخلاق، ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح»[1].

لقد قام الترتيب الائتماني، في الفصل السابق، علىٰ مبدإ التفريق بين نوعين من العبدية: «العبدية التخييرية» و«العبدية التسخيرية»؛ و«العبدية التخييرية» يُورِّثها تقديم العمل بـ «**القيم الفطرية**» علىٰ العمل بـ «القيم الغريزية»؛ أما «العبدية التسخيرية»، فيورّثها، علىٰ العكس، تقديم العمل بـ «**القيم الغريزية**» علىٰ العمل بـ «القيم الفطرية»؛ فلكي يتضح أن ابن تيمية يدعو إلىٰ مثل هذا الترتيب الائتماني للقيم ولو لم يستعمل مصطلحات خاصة لذلك، نورد تحليله للمثال الذي ضربه، منبها علىٰ ضرورة كشف المصالح الحقيقية التي ينطوي عليها الأمر أو النهي، ومعرفةِ ما هو أوْلى منها بالتقديم علىٰ الباقي؛ وهذا المثال هو «**تحريم الخمر والميسر**»؛ إذ يرىٰ أن بعضهم علل هذا التحريم بكون «الميسر» و«الخمر»

---

(١) **مجموعة الفتاوىٰ**، مج ١٦، ج٣٢، كتاب **النكاح**، ص٣٤٣-٣٤٤.

كلاهما مفسدة مالية، وهي «أكل المال بالباطل»؛ غير أن مزيد النظر في الجمع بينهما في التحريم يكشف أن هناك مفسدة أخرىٰ، وهي «فساد العقل والقلب»، وهي «مفسدة معنوية»؛ فبيَّن كيف أن المفسدة المعنوية أَوْلىٰ بالتقديم من المفسدة المالية التي هي مفسدة مادية، بل يؤكد أن المصالح المعنوية نفسها ليست في رتبة واحدة، وأن بعضها يُقدَّم علىٰ بعض كما جاء في قوله: «والقلب محل ذكر الله وحقيقة الصلاة، فأعظم الفساد في تحريم الخمر والميسر إفساد القلب الذي هو مَلِك البدن؛ والصلاة **حق الحق**، والتحابُّ والموالاة **حق الخلْق**، فأين هذا من أكل مالٍ بالباطل! ومعلوم أن مصلحة البدن مقدَّم علىٰ مصلحة المال ومصلحة القلب مقدّمة علىٰ مصلحة البدن، وإنما حِرمة المال، لأنه مادة البدن»[1].

وهذا يعني أن «حفظ القلب» يتقدم علىٰ «حفظ النفس»، وقد أشار إلىٰ «حفظ النفس» ابن تيمية بلفظ «**البدن**»، كما يعني أن «حفظ النفس» يتقدم علىٰ «حفظ المال»؛ فيخالف ابن تيمية المقاصديين في «حفظ القلب»، تقديما علىٰ غيره، ويوافقهم في «حفظ النفس»، تقديما علىٰ «حفظ المال»؛ ولا ينفع أن يقال إن المراد بـ «حفظ القلب» إنما هو «حفظ الدين»، ذلك لأن ابن تيمية سرَد الضروريات الخمس في النص المذكور، معبِّرا عن «حفظ الدين» بـ «**حفظ الدين الظاهر**».

بل إن ابن تيمية يذكّر، في هذا السياق، بالآية الكريمة التي تدل علىٰ «العبدية التخييرية»، وهي: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا

---

(١) نفس المصدر، ص٣٤٢

لِيَعۡبُدُونِ﴾[1]، معتبرا أن أجلَّ ما تقتضيه هذه العبادة **موجود في القلوب**؛ ومما تقتضيه، حسب ابن تيمية، **القيم القلبية** السبع الآتية، وهي: «الإيمان» و«المعرفة» و«المحبة لله» و«الخشية له» و«الإنابة إليه» و«التوكل عليه» و«الرضا بحكمه»؛ وحتىٰ يُبرز الصبغة الفطرية لهذه القيم، يورد قوله تعالىٰ في «ميثاق الإرسال»[2]، وهو الميثاق الذي تعهد، بموجبه الأنبياء والرسل، لربهم بالقيام بتزكية أقوامهم علىٰ وفق القيم الإشهادية التي هي الأصل في وجود الفطرة.

ولم يكتف ابن تيمية بتقديم هذه القيم الفطرية علىٰ القيم الغريزية، ممثَّلةً بقيم «حفظ النفس» (أو «حفظ البدن» عنده) وقيم «حفظ المال»، بحيث يمكن جمعهما في ترتيب واحد، تتقدم فيه «قيم القلب»، تليها «قيم النفس»، ثم «قيم المال»، بل جعل هذا الترتيب يتخذ صورة **التأسيس**؛ ومعلوم أن التأسيس يختص بكون القيم المتقدِّمة تنزل منزلة **القاعدة** التي تُبنىٰ عليها القيم المتقدَّمُ عليها أو قل منزلة **الأصل** الذي تتفرع عليه؛ والشاهد علىٰ ذلك أن ابن تيمية، لما ذَكَر، كما في النص السابق، ما في العبادات من أنواع المعارف بالله وملائكته ورسله وأحوال القلوب وأعمالها وأمثالها، لم يصفها بكونها مصالح أخروية خالصة، بل **جعلها جامعة بين المصالح الدنيوية والمصالح الأخروية**؛ ومرادُه بذلك أن يَردَّ علىٰ الأصوليين الذين جعلوا المصالح الأخروية قاصرة علىٰ سياسة النفس وتهذيب الأخلاق، بينما المصالح الدنيوية تقوم، علىٰ حد تعبيره، في «حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر»، أي أنها

(١) سورة **الذاريات**، الآية ٥٦.

(٢) سورة **الأحزاب**، الآية ٧.

تتكون من «القيم الغريزية»؛ والحاصل أن ابن تيمية قرر أن «القيم الفطرية» تنهض بالمصالح المادية نهوضها بالمصالح المعنوية؛ فيلزم أن **القيم الفطرية عنده هي الأساس الذي تنبني عليه القيم الغريزية**؛ وبيِّن أن هذه النتيجة تجعل من ترتيب ابن تيمية للمصالح عبارة عن **تأسيس ائتماني**، علما بأن المصلحة إنما هي **وعاء القيمة** بمعنىٰ «تحقيق خارجي لها».

كما قام الترتيب الائتماني علىٰ التفريق في «القيم الفطرية» بين نوعين: «قيم التوحيد الإشهادي» و«قيم المسؤولية الائتمانية»؛ وإذا رجعنا إلىٰ نص ابن تيمية السابق، نجد أن الإهمال الذي أخذه ابن تيمية علىٰ الأصوليين يتعلق بنوعين من المصالح: **أحدهما**، المعارف بالله والملائكة والكتب والرسل وأعمال القلوب؛ **والثاني**: الوفاء بالعهود وصلة الأرحام وحقوق المماليك والجيران وحقوق المسلمين بعضهم علىٰ بعض؛ وإذا تأملنا هذين النوعين، ألفينا أن النوع الأول عبارة عن «المصالح المتعلقة بالتوحيد»، والنوع الثاني عبارة عن «المصالح المتعلقة بالمسؤولية».

والجدير بالذكر هو أن أول ما ذكر ابن تيمية من «مصالح المسؤولية» هو «الوفاء بالعهد»، مذكّرا بـ «ميثاق الاستئمان»، بحيث تكون المسؤولية المقصودة له هي، بالذات، «المسؤولية الائتمانية»؛ ولَمّا كان الأصل في النوع الثاني من المصالح هو «ميثاق الاستئمان»، لزم أن يكون الأصل في النوع الأول من المصالح ميثاق مثله، حتىٰ يكون قسيمَ النوع الثاني بحق؛ وما ذاك إلا «ميثاق الإشهاد»؛ ففيه عرف البشر ربهم بكمالاته، مقرِّين بربوبيته، بحيث

يكون التوحيد المقصود لابن تيمية هو، بالذات، «التوحيد الإشهادي».

والحاصل أن ابن تيمية أخذ علىٰ الأصوليين إعراضين: إعراضهم عن «مصالح التوحيد» المبنية علىٰ «ميثاق الإشهاد»، وإعراضهم عن «مصالح المسؤولية» المبنية علىٰ «ميثاق الاستئمان»؛ فيلزم أن **القيم الفطرية عند ابن تيمية تنقسم إلىٰ** «**قيم التوحيد الإشهادي**» و«**قيم المسؤولية الائتمانية**»؛ وواضح أن هذه النتيجة الثانية تجعل من تقسيم ابن تيمية للمصالح عبارة عن **تقسيم ائتماني صريح**.

٢,٣. عز الدين بن عبد السلام والتأسيس الإحساني للمصالح

يمكن القول بأن ابن عبد السلام لم يكن مقتنعا بالتقسيم الثلاثي للكليات المصلحية، أي «الضروريات» و«الحاجيات» و«التحسينيات»، ولو أنه جاراه في بعض المواضع، لا سيما في كتاب **القواعد الكبرىٰ**؛ ويمكن أن نسمي هذا التقسيم الثلاثي، بحكم اشتماله علىٰ الضروريات الغريزية، باسم «**التقسيم الثلاثي الغريزي للمصالح**»؛ وتوضيح ذلك أن ابن عبد السلام لم يتخذ هذا التقسيم الغريزي منطلقا أساسيا لوضع نظريته في المقاصد كما فعل الشاطبي مِن بَعدِه، بل قام، في الكتاب المذكور، بعرض تعريفاته وتقريراته الأساسية للمصالح وأقسامها ومراتبها وللمفاسد وأنواعها ومراتبها من دون بناء هذه التعريفات والتقريرات علىٰ هذا التقسيم الثلاثي، ولو أنه يشير إلىٰ الضروريات لا، باصطلاحاتها التقنية المعلومة، وإنما باستعمالاتها العادية مثل: «الدماء والأبضاع والأموال والأعراض»[1].

---

(١) **القواعد الكبرىٰ**، ج١، ص٨.

الظاهر أن ابن عبد السلام سعىٰ في هذا الكتاب إلىٰ وضع تقسيم من عنده بديل منه نسميه بـ «**التقسيم التبليغي للمصالح**»؛ والمراد بهذا التقسيم أن ابن عبد السلام لم يحدّد أصول المصالح والمفاسد بطريق استقراء أدلة الأحكام، وإنما بطريق أخذها مباشرة من الأحكام الشرعية، بناء علىٰ أن الشريعة كلها إما جلب مصالح أو دفع مفاسد، إذ يقول: «الغرض من وضع هذا الكتاب بيان **مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات** ليسعىٰ العباد في كسبها، وبيان [مفاسد] **المخالفات** ليسعىٰ العباد في درئها وبيان **مصالح المباحات** ليكون العباد علىٰ خيَرة منها، وبيان ما يُقدَّم من بعض المصالح علىٰ بعض، وما يؤخَّر من بعض المفاسد عن بعض، مما يَدخل تحت أكساب العباد دون ما لا قدرة لهم عليه ولا سبيل لهم إليه»[1].

أما في كتاب **القواعد الصغرىٰ**، فأظهر تفضيله للتقسيم التبليغي علىٰ التقسيم الثلاثي الغريزي؛ وتجلىٰ ذلك في خطوات ثلاث:

أولاها، أنه فصَل المصالح الأخروية عن المصالح الدنيوية، مبرزا الأصل الغريزي للمصالح الدنيوية، بدليل عدم تعرّضه لأحكامها الشرعية ولا لدخولها في الطاعات، إذ يقول: «الضروريات الدنيوية كالمآكل والمشارب والملابس والمناكح، والتكميلي منها كأكل الطيبات وشرب اللذيذات و[سكنىٰ] المساكن العاليات والغرف الرفيعات والقاعات الواسعات، والحاجي منها ما توسط بين الضروريات والتكميليات»[2]؛ وبهذا الفصل، يكون ابن عبد السلام

---

(١) نفس المصدر، ص١٤.

(٢) **القواعد الصغرىٰ**، ص٣٨-٣٩.

قد فصَل «حفظ الدين» عن الضروريات الأربع الباقية، أي «حفظ النفس» و«حفظ العقل» و«حفظ النسل» و«حفظ المال».

والثانية، أنه رتَّب المصالح الأخروية بحسب الأحكام الشرعية، فردّ الضروريات في الطاعات إلىٰ الواجبات، والحاجيات إلىٰ السنن والشعائر، والتحسينيات إلىٰ المندوبات غير الشعائرية، قائلا: «فالضروري الأخروي في الطاعات هو فعل الواجبات وترك المحرمات، والحاجي هو السنن المؤكدات والشعائر الظاهرات، والتكميلي ما عدا الشعائر من المندوبات»[١].

والثالثة، استبدل ابن عبد السلام، بالتقسيم الغريزي الثلاثي للمصالح، تقسيما **حُكْميا**؛ فهناك «مصالح الإيجاب» و«مصالح الندب» و«مصالح الإباحة» كما أن هناك «مفاسد التحريم» و«مفاسد الكراهة»[٢]؛ ولما كانت الطاعات فيها جلب مصالح الدارين ودرء مفاسدهما[٣]، دل ذلك علىٰ أن أحكام المصالح الدنيوية باتت تابعة لأحكام المصالح الأخروية، حتىٰ ولو كانت مصالح الآخرة لا تحصُل إلا بمصالح الدنيا[٤].

لم يكتف ابن عبد السلام بترتيب المصالح بحسب الأحكام، بدلا من الترتيب الغريزي الثلاثي، بل سعىٰ إلىٰ وضع أساس ائتماني للمصالح؛ وبيان ذلك من الجوانب الآتية:

---

(١) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(٢) نفس المصدر، ص٣٩.

(٣) **القواعد الكبرىٰ**، ج١، ص٣٦.

(٤) نفس المصدر، ج٢، ص١٣٠

أولها، معلوم أن المقاصديين يحتجّون لتعليل الأحكام بالمصالح بكون الله تعالىٰ **حكيما**؛ غير أن بعضهم لا يرجع في ذلك إلىٰ اسمه «الحكيم» من أسمائه الحسنىٰ، بل يرجع إلىٰ **الإجماع علىٰ حكمته**؛ فهذا الرازي يقول: «إنه تعالىٰ حكيم **بإجماع** المسلمين، والحكيم لا يفعل إلا لمصلحة، فإن من يفعل لا لمصلحة يكون عابثا، والعبث علىٰ الله تعالىٰ محال، للنص والإجماع والمعقول»[1]؛ وحتىٰ مع تسليمهم بأن المصالح عبارة عن حِكَم، فإنهم لم يستثمروا قطّ الدلالة الأخلاقية لـ «مبدأ الحكمة» في تأسيس «علم المقاصد»، بل اكتفوا بردّ المصالح كلها، بطريق الاستقراء، إلىٰ مراتب ثلاث استتبَعت المصالحُ الدنيوية فيها المصالحَ الأخروية.

أما ابن عبد السلام، وإنْ سلَّم باسم «الحكيم»، سبحانه، باعتباره دليلا قاطعا علىٰ وجود حكمته في كل ما خلَقه وشرَعه، فإنه ذهب إلىٰ أبعد من الاستدلال الذي وقف عنده المقاصديون، فاجتهد في تأسيس «علم المقاصد» علىٰ اسم عظيم من أسمائه الحسنىٰ، وهو «**المحسن**»؛ إذ بدأت أفكاره الأولىٰ، بهذا الصدد، تتبلور في كتاب **القواعد الصغرىٰ**، آخذة في التطور إلىٰ مسائل مستدلَّة، ومتخذة صورة مكتملة في كتاب: **شجرة المعارف والأحوال**؛ وقد سبق أن برهنا أن الأصل في القيم الإيجابية هو الأسماء الحسنىٰ، إذ هي مشتقة منها، وأن الله تعالىٰ أطلعَ البشر، يوم الإشهاد، علىٰ ما شاء من كمالاته بما يطيقون، وبما جعلهم يهتدون إلىٰ الشهادة بوحدانية ربوبيته؛ يترتب علىٰ هذا أن ابن عبد السلام، لـمّا اتخذ اسم «المحسن» أساسا يبنىٰ عليه «علم المقاصد»، فقد سلك، في بناء هذا

---

(١) **المحصول في علم الأصول**، ج٢، ص٣٢٨.

العلم، الطريق الائتماني الآخذ بأسباب الفطرة، بدل الطريق الائتماري الآخذ بأسباب الغريزة.

والثاني، أن ابن عبد السلام لم يخض رأسا في بناء علمه، بل مهَّد له بكلام مفصّل في بابين مستقلين عن التخلق بالأسماء والصفات الإلهية وكيفية تحصيل هذا التخلق[1]، مفتتحا هذه الأسماء باسم «المحسن» وبغيره من الأسماء الإلهية التي تدل علىٰ الإحسان، ومشتقا من كل اسم من هذه الأسماء القيمة الأخلاقية التي يحملها والتي يتعين التخلق بها، إذ يقول: «لا يصلح لولاية الديان من لم يتأدب بآداب القرآن ولم يتخلَّق بصفات الرحمن، علىٰ حسب الإمكان، **فإنه محسن أمر بالإحسان**، مُفضل أمر بالإفضال، مجمِل أمر بالإجمال، نافع أمر بالنفع، رافع أمر بالرفع، غفار أمر بالغَفر، ستّار أمر بالستر، جبار أمر بالجبر، قهّار أمر بالقهر، حليم أمر بالحلم، عليم أمر بالعلم، **حكيم أمر بالحكم**، رحيم أمر بالرُّحم، صبور أمر بالصبر، شكور أمر بالشكر، قدّوس أمر بالقدس، سلام أمر بالسلام، فمن تخلَّق بصفات ذاته صلح لولايته ورضوانه»[2]؛ وإذا كان ابن عبد السلام قد استعرض هذه الأسماء، متخيرا منها اسم «المحسن» كأساس لعلم المقاصد، فلأنه وجد في «الإحسان» صفة من صفات الربوبية[3] التي تمثَّلت أول ما تمثَّلت في إشهاد بني آدم علىٰ وحدانية هذه الربوبية، وكذا في إذنه لهم بأن يتخلقوا بهذه الصفة الإلهية، فيُحسن بعضُهم إلىٰ بعض كما يحسن إليهم.

(١) **شجرة المعارف والأحوال**، ص٦٧-٩٥.

(٢) نفس المصدر، ص٦٧.

(٣) نفس المصدر، ص٥٣.

يلزم من هذا أن ابن عبد السلام يعتبر «علم المقاصد» **علما أخلاقيا**، وإلا فلا أقل من أنه يتأسس بالضرورة علىٰ الأخلاق؛ ولما كان هذا التأسيس الأخلاقي تأسيسا علىٰ صفة «الإحسان» من صفات الإله، فقد اعتمد علىٰ ما اصطلحنا عليه باسم «**عبادة عين اليقين**»، إذ الإحسان ينزل الرتبة الثالثة من رتب الدين بعدَ «الإيمان» و«الإسلام» كما جاءت في حديث جبريل المعروف، فيكون عبارة عن تأسيسٍ علىٰ التخلق الذي يَرجِع، في كل قيمة، إلىٰ أصلها الإلهي، بل يرجع إلىٰ أصلها الإشهادي؛ ومن شأن هذا التأسيس الأخلاقي الإشهادي لـ «علم المقاصد» أن يرتقي به إلىٰ رتبة العلم بما يمكن أن نسميه «**تخلُّق عين اليقين**»، إذ يجعله لا يتوقف عند كشف المقاصد، بل يتعداها إلىٰ كشف **الصفات الإلهية** التي اشتُقت منها هذه المقاصد، قائما بأمانة الحث علىٰ التخلق بها.

والثالث، وضَع ابن عبد السلام التعريف التالي لـ «الإحسان»: «الإحسان عبارة عن جلب مصالح الدارين أو إحداهما، ودفع مفاسدهما أو مفاسد إحداهما»[1]؛ وهذا التعريف يجعل من «الإحسان» مبدأ تتحدد بها **العقلانية العملية**، نازلا من العمل منزلة «مبدإ عدم التناقض» من النظر، بحيث يكون نظيرا لـ «مبدإ المصلحة المسدَّدة» عند الغزالىٰ؛ والفرق بين المبدأين هو أن ابن عبد السلام يُسند إلىٰ **خصوص الإحسان** ما أسنده الغزالي إلىٰ عموم الشريعة؛ والواقع أن «مبدأ الإحسان» أقرب إلىٰ «مبدإ الصلاح» الذي دعوناه «**مبدأ التنور المؤيّد**» منه إلىٰ غيره، إذ يشتركان في **خصوص المعرَّف**؛ والفرق الظاهر بين المبدأين هو أن المبدأ الأول يستعمل مفهوم

(١) نفس المصدر، ص١٨٧.

«المصلحة» حيث يستعمل المبدأ الثاني مفهوم «القيمة» أو مفهوم «النور»؛ وقد مضىٰ أن المصلحة إنما هي حامل القيمة أو، إن شئت قلت، مشكاتها باعتبار القيمة نورا أو مصباحا؛ فيتبين أن العقل الإحساني كالعقل **التنويري**[1] عبارة عن عقل ائتماني، إذ «الإحسان» هو مصلحة المصالح، وإليه ترجع كل المصالح، فيلزم أن الإحسان، بموجب نورانية القيم، عبارة عن مشكاة المشاكي.

والرابع، وسَّع ابن عبد السلام مدلول «الإحسان» إلىٰ حد أن جعلَه مرادفا لمدلول «الإصلاح»؛ وجرىٰ هذا التوسيع علىٰ المستويين:

أحدهما، **المستوىٰ المفهومي**، حيث لم يَعُد «الإحسان» يقتصر علىٰ إفادة الرتبة الثالثة[2]، بل أضحىٰ يفيد مراتب متعددة من جلب الصلاح ودفع الفساد، منها «**الإحسان بالأصل**» في مقابل «**الإحسان بالوصف**»؛ والمراد بـ «الإحسان بالأصل» هو قدر الإحسان **الواجب** في كل عمل، كائنا ما كان؛ فمثلا، «الإحسان بأصل الزكوات هو الاقتصار علىٰ ما يُجزئ منها»[3]؛ والمراد بـ «الإحسان بالوصف» هو الإحسان الذي يزيد عن القدر الواجب إلىٰ حد الوصول إلىٰ الرتبة الثالثة من الدين، أي «**إحسان عين اليقين**»؛ فمثلا «الإحسان بوصف الزكوات، علىٰ حد قوله، أن تأتي بكل ما ندب إليه فيها» و«الإحسان بوصف العبادة أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه

---

(١) نسبة إلىٰ «مبدإ التنور» السالف الذكر.

(٢) **شجرة المعارف والأحوال**، ص١٩٠-١٩١.

(٣) نفس المصدر، ص١٩٥.

يراك»[1]؛ ومن مراتب الإحسان كذلك «إحسان الإحسان»[2]، وهو أن يؤتىٰ بالإحسان علىٰ أعلىٰ رتبه، خالصا؛ وهذا يعني أن من يحسن بشيء، لا يشتغل بما أحسن به، بل يراقب فعل إحسانه، حتىٰ لا تشوبه شائبة.

والثاني، **المستوىٰ الماصدَقي**، أي المستوىٰ الذي يتعلق بأفراد الكائنات التي تكون محل «الإحسان»؛ واللافت في هذا التوسيع الماصدقي أن ابن عبد السلام أدخل، في استحقاق الإحسان، كل المخلوقات بدون استثناء، إذ يقول: «لا يتقيد ذلك الإحسان بالإنسان، بل يجري في حق الملائكة ﷺ، فإنهم يتأذون ممالا يتأذىٰ منه الناس، بل يجري في حق الحيوان المحترم، بل في غير المحترم»[3]؛ وفي هذا التوسيع العجيب لأفراد الكائنات التي يتعلق بها الإحسان دلالة بيّنة علىٰ المنعطف الائتماني الذي انتهىٰ ابن عبد السلام بأخذه، إذ يرجع أصله إلىٰ «ميثاق الاستئمان» الذي أُخذَ من الإنسان، حيث تعهّد لربه من دون الكائنات الأخرىٰ أن يحمل الأمانة بما فيها أمانة هذه الكائنات التي آثرت البقاء في حالة التسخير علىٰ اقتحام عقبة التخيير كما فعل الإنسان.

والخامس، عبَّر ابن عبد السلام عن هذا التوسيع لـ «الإحسان» بلفظ «**الإحسان المتعدي**» وجعله علىٰ ضربين: «إحسان القلوب» و«إحسان الأبدان»[4]؛ والملاحظ أن ابن عبد السلام، لما جاء إلىٰ

---

(١) نفس المصدر، ص١٩٥-١٩٦.

(٢) نفس المصدر، ص١٩٣.

(٣) **القواعد الصغرىٰ**، ص٣٣.

(٤) **شجرة المعارف والأحوال**، ص١٩٢.

بيان أقسامهما، كان أول ما ذكر من أقسام «إحسان القلوب» هو «**الإرادة**» كما في قوله: «فإحسان القلوب **بإرادة** كل نفع للعباد، فإن الإرادة سبب لذلك»، كما أن أول ما ذكر من أقسام «إحسان الأبدان» هو «**نقل الملكية**» كما في قوله: «نقل الملكية بالهبات والصدقات»؛ والحال أن هذين القسمين، أي القسم القلبي الذي هو «الإرادة»، والقسم البدني الذي هو «نقل الملكية»، هما، بالذات، العنصران الأساسيان اللذان، كما تبيَّن من قبل، يتحدَّد بهما «ميثاق الاستئمان»، مضمونا وطريقة، إذ مضمون هذا الميثاق هو، أصلا، الائتمان علىٰ «الإرادة»؛ وطريقة هذا الائتمان هو «الخروج عن المِلك»، إذ المؤتمَن استُودِع ما يملكه غيرُه؛ فلا مِلك مع الائتمان مطلقا ولو أُذِن للمؤتمَن في التصرف فيما ائتُمِن عليه.

يتضح مما تقدم أن ابن عبد السلام بنىٰ نظريته في «الإحسان»، باعتباره أساس المقاصد، علىٰ معان ائتمانية أساسية، وهي الاسم الإلهي: «المحسن»، و«العقل المتنوِّر»[١] و«الائتمان علىٰ كل الكائنات» و«الإرادة» و«ترك المِلك»؛ ولما كان المعنىٰ الائتماني الأول هو اسم «المحسن» يرجع إلىٰ «ميثاق الإشهاد»، دل علىٰ أن «الإحسان» في نظريته هو الأصل الذي تتفرع عليه «قيم التوحيد الإشهادي»، إذ شهِد الإنسان لربه بما عرفه من كمالاته التي توحّده؛ ثم لما كانت المعاني الائتمانية الأربعة الباقية ترجع إلىٰ «ميثاق الاستئمان»، دلت علىٰ أن «الإحسان» فيها هو، كذلك، الأصل الذي تتفرع عليه «قيم المسؤولية الائتمانية»، إذ اختار الإنسان، بمحض

---

(١) أي «العقل المؤيَّد».

إرادته، حمل الأمانة، ولا تفرُغ ذمته منها، حتىٰ يلقىٰ ربه؛ يترتب علىٰ هذا أن «الإحسان» عند ابن عبد السلام هو بمنزلة «العبدية التخييرية» في التقسيم الائتماني للقيم.

وقد يقال إن عز الدين بن عبد السلام لم يأت علىٰ ذكر الميثاقين في بنائه علمَ المقاصد علىٰ «الإحسان»، والجواب من وجهين: **أحدهما**، أن ابن عبد السلام لم يكن غرضه إقامة مشروعية علم المقاصد كما هو غرض النظرية الائتمانية، وإنما كان هو بناء علم المقاصد؛ لذلك، لم يتعين عليه أن يتعرض لهذين الميثاقين، وكان يكفيه أن يستثمر آثارهما في المقاصد؛ والمعاني الذي أشيرَ إليها هي بعض هذه الآثار التي استثمرها في هذا البناء؛ **والوجه الثاني**، أن ابن عبد السلام من خواص العلماء الذين تجري منهم الشريعة مجرىٰ الدم، بحيث بات لا يفكّر في أي جزئية من جزئياتها إلا بكليتها الجامعة لها، عهودا وأحكاما؛ وعدم ذكره للميثاقين المذكورين باللفظ لا يعني أنه لم يفكّر فيهما قط وهو يبني علمه، بل يعني أنه يتعين علىٰ الخَلَف أن يبحثوا فيما فكَّر فيه، لأن ما فكَّر فيه أكثر بكثير مما ذكره.

٤. الجواب عن الاعتراضات علىٰ التأسيس الائتماني للقيم الأخلاقية

نجيب أخيرا عن اعتراضين محتملين علىٰ التأسيس الائتماني للقيَم

أحدهما، كيف نَطلُب ما **خوطبنا** به في «حالة المواثقة»، ونحن لا نطالَب إلا بما بُلّغنا به في «حالة المعاملة»؟

والثاني، كيف نسلّم بأن المقاصديين أهملوا القيم الفطرية، وهم قد أخذوا بالقيم الشرعية جميعا ولو أنهم دعوها بأسماء أخرىٰ؟

١,٤. الرد علىٰ الاعتراض الأول

الجواب عن السؤال الأول من الوجوه الآتية:

أحدها، أن «الخطاب الإلهي»، مواثقةً، هو حقيقة إيمانية كـ «التبليغ النبوي»، معاملةً، سواء بسواء، فتشمله الدعوة التبليغية إلىٰ «حفظ الإيمان»، بدءا بالتسليم بمتعلَّقه الغيبي، وانتهاء بالترقي في مراتبه عن طريق التفكر والعمل.

والثاني، أن «التبليغ» هو الذي تولىٰ بنفسه إخبارنا بحصول سابق «الخطاب الإلهي» للإنسان؛ وكل ما أخبرنا به «البلاغ النبوي» يجب اعتباره والتصرف بمقتضاه، إن فعلا أو تركا؛ فيلزم أن نعتني بأمر هذا «الخطاب» عنايتنا بما عداه من التعليمات والتوجيهات التي أخبرَنا بها.

والثالث، أن «البلاغ النبوي» لم يأت علىٰ ذكر «الخطاب الإلهي» إلا من أجل تأكيد حقيقة هذا «البلاغ» بما هو بلاغ؛ ومفاد هذا أن التحقق بمعنىٰ «التبليغ التعاملي» لا يحصل، علىٰ الوجه الذي يجب، إلا بالتحقق بمعنىٰ «الخطاب التواثقي»؛ ويقضي هذا التحقق أن يُنظر إلىٰ كل أمر إلهي للمكلف علىٰ أنه **عهد مأخوذ منه**، بحيث يكون امتثاله له وفاءً بالعهد وأداءً للأمانة، وتكون مخالفته له نكثا للعهد ووقوعا في الخيانة؛ وقد بلغ التبليغ غاية الإلحاح علىٰ الوفاء بالعهود، تذكيرا بـ «الخطاب الميثاقي».

والرابع، إن، في إعلام «التبليغ» بـ «الخطاب»، بيانا لانبناء التبليغ علىٰ الفطرة؛ فمعلوم أن الفطرة سابقة علىٰ التبليغ، ولا كلام يسبق «التبليغ» إلا «الخطاب»، فيلزم أن سبق «الفطرة» هو من سبْق «الخطاب»؛ ولما كانت الفطرة قد شهدت من كمالات الإله ما جعلها تقر بربوبيته، فقد لزم أن تكون **حقيقةً خطابية**؛ وانبناءُ «التبليغ اللاحق» علىٰ هذه الحقيقة الخطابية هو انبناؤه علىٰ «الخطاب السابق»، بحيث يكون طلب الأساس الخطابي لا يقل إلزاما عن طلب الفرع التبليغي.

والخامس، أن الأصوليين أنفسهم يعتبرون أن كل حكم شرعي عبارة عن «خطاب الله» للمكلف؛ وبهذا، تقرر التسليم بأن الخاصية الخطابية مُكوِّن أساسيّ من مكوّنات البلاغ؛ غير أن هؤلاء العلماء حصروا هذه الخاصية في **جهات** الحكم، إن إيجابا أو ندبا أو تحريما أو كراهة أو إباحة، في حين أنها تتسع لتشمل كل عناصر الحكم، مضمونا وتركيبا وتوجيها؛ فيتعين التفكر في الحكم علىٰ مقتضىٰ **نفوذ الخاصية الخطابية في كل مكوِّناته**؛ وعلامات هذه الخاصية هي **الآثار القيمية** التي يحملها هذا الحكم، مضمونا وسياقا ومقاما، والتي لا تقتصر علىٰ جهته التي اعتاد المقاصديون طلب المصلحة فيها كأن يُذكر، في مساقه، اسم أو صفة لله ﷻ أو يُضرب مثل أو يُمدح خُلُق أو يُقصَّ حدَث.

فلنوضح ذلك بالتفكر في الآية الكريمة: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1]؛ فهذه الآية لم تحتمل، بنصّها علىٰ

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ١٨٥.

القيمة الإيجابية «اليسر» وإرادة الله لها، إفادةَ جهة «الإباحة» من الحكم (أي «إباحة الإفطار للمسافر والمريض») فقط، بل إنها نصَّت أيضا علىٰ القيمة السلبية «العُسر» وعدم إرادة الله له، فجاءت بضدين هما: «اليُسر» و«العُسر» وبنقيضين هما: «الإرادة» و«عدم الإرادة»، جاعلةً من الضدين مفعولين للنقيضين، إبرازا للتوجه القيمي الذي اتخذته؛ وليس هذا فحسب، بل نصّت كذلك علىٰ قيمتين إيجابيتين أخريين، وهما: «الهدىٰ» و«الشكر»، تاركة للمكلف أمر استحضار ضديهما، وهما، علىٰ التوالي: «الكفر» و«الضلال»، عملا بـ «مبدإ المباينة» الإشهادي الذي هو أحد المبادئ الفطرية التي تضبط العلاقات بين القيم؛ وهذا يعني أنه لا يكفي، في تحصيل الإدراك التام لشرعية «الإباحة»، أن نُدرِك أن قيمة اليسر تنافي قيمة «العسر»، بل ينبغي، أيضا، أن نُدرِك أنها تلازم قيمة «الشكر»؛ فـ «اليسر» هذْي من الله، **إنعاما منه** علىٰ المكلف؛ ولما كان كذلك، فقد أوجب علىٰ المكلف «الشكر» علىٰ هذه النعمة، لأن شكر المنعم واجب، **كأنما التمتع بالرخصة مشروط بواجب أداء الشكر**؛ فتكون هذه الآية قد جمعت بين جهتين للحكم هما: «إباحة» الإفطار و«إيجاب» الشكر، وجمعت بين قيم ست هي: «اليسر» وضده «العسر»، و«الشكر» وضده «الكفر»، و«الهدىٰ» وضده «الضلال»؛ والقيم الإيجابية: «اليسر» و«الهدىٰ» و«الشكر» قيم خطابية أو إشهادية صريحة، إذ هي مشتقة من أسماء الصفات الإلهية: «المُيسِّر» و«الشكور» و«الهادي».

٢,٤. الرد علىٰ الاعتراض الثاني

الجواب عن السؤال الثاني من الوجوه التالية:

أحدها، لئن كان المقاصديون قد اهتموا بالقيم جميعا، فلم يكن اهتمامهم بها اهتماما متساويا؛ ويمكن أن نتبين بسهولة وجوه التفاوت في تعاملهم مع القيم؛ فـ «القيم الظاهرة» حازت النصيب الأوفر من هذا الاهتمام المقاصدي؛ وبعض «القيم الباطنة» كادت أن تختفي من هذا التعامل، إلا ما كان من أمر «النية»؛ وليس من الغلو في شيء أن نقول إن «النية» كادت، بحكم دلالتها علىٰ **القصد**، أن تكون هي الأصل في نشأة علمهم.

والثاني، أنهم لم يُفرِّقوا قط فيما اهتموا به من قِيَم بين «القيم الفطرية» و«القيم الغريزية»، بل اعتبروا الكل قيما فطرية؛ وقد تقدم بيان الفرق الشاسع بين «الفطرة» و«الغريزة»؛ إذ «الغريزة» محل القيم المادية من أجل **البقاء**، بينما «الفطرة» هي محل القيم المعنوية من أجل **الصلاح**، وقد يحصل «البقاء»، ولا «صلاح» معه؛ ولمَّا كان لا «صلاح» بغير «بقاء»، صار المقاصديون إلىٰ إظهار عناية أكبر بـ «قيم البقاء»، في حين تأتي عنايتهم بـ «قيم الصلاح» تابعة لها.

والثالث، لَمّا ظن المقاصديون أن القيم التي اشتغلوا بها **قيم فطرية**، فقد تأدوا إلىٰ ترتيبها علىٰ نسق واحد، فجاؤوا **بترتيب مقلوب** يُقدّم القيم الغريزية علىٰ ما عداها، فضلا عن كونهم ضمّنوه ما لا ينبغي أن يتضمنه، وهو «قيمة المال»؛ أما تقديمهم «قيمة الدين» علىٰ باقي القيم، فلا يرفع هذا القلب، ذلك لأن تصوُّرهم له، كما سبق إيضاحه، عبارة عن **تمسُّكٍ غريزي بظواهر الدين**، فتفقد هذه القيمة الدينية ميزتها.

والرابع، لما كان معيار المقاصديين في ترتيب هذه القيم هو «الغريزة»، واستبد هذا الترتيب باهتمامهم، فقد بات هذا الترتيب يُعدُّ المحور الذي ينبغي أن تدور عليه كل الاجتهادات الفقهية؛ فأفضىٰ ذلك إلىٰ أن أخذت هذه الاجتهادات، علىٰ الرغم من ادعائها حفظ مقاصد الشرع، تنسلخ عن **المعاني الخطابية** التي يتأسس عليها التبليغ النبوي، مكتسيةً، علىٰ التدريج، صورا قانونية صريحة، وكأنها تنافس الأنساق القانونية العَلْمانية التي قطعت صلتها بالفطرة والتبليغ الديني، فتعاطت مثلها إحكام التسلط علىٰ ظواهر الأعمال والتصرفات، وإقصاء بواطنها الممتدةِ أسبابُها إلىٰ الخطاب الميثاقي؛ والحال **أن الشريعة لا يجوز ردّها كلها إلىٰ القانون**، مهما أمكن ضبط أحكامها، لأن أصلها **كلمات إلهية لا تنفد معانيها**؛ والمعنىٰ القانوني ليس إلا واحدا من هذه المعاني اللامتناهية، ولم يَثبت قط أنه أحسنها، ولا أنه أدلها علىٰ المراد من هذه الكلمات الإلهية.

الخاتمة

لقد همَّنا كونُ الفقيه المقاصدي **يتسلط** علىٰ النصوص والأدلة الشرعية، مدَّعيا كشف مراد الله في كل آية من آياتها وكل دليل من أدلتها، غير متردِّد في أن ينسب إلىٰ ربه ما كشفه، ومحتجا لذلك بأنه ما يُطلَب منه هو ما يظنه صوابا، أما إدراك الحق في نفس الأمر، فليس مطالَبا به؛ غير أن هذه الحجة لا تنفعه ما لم يُقِم الدليل علىٰ أن له الحق في هذه السلطة، إذ كل سلطة، كائنة ما كانت، تحتاج إلىٰ مشروعية؛ ولا يفيده أن يدَّعي أن نصوص الشرع تزكّيه لعلمه، مانحةً له الحق في التسلط عليها، لأن هذه التزكية لا تعطيه إلا «الشرعية».

أما «المشروعية»، فهي غير «الشرعية»، إذ تحتاج إلىٰ إقامة السلطة علىٰ عقد بين المتسلِّط والمتسلَّط عليه أو من يُمثِّله شأن الحاكم مع المحكومين؛ فليس كل من له علِمٌ بأمور التدبير يتولىٰ الحكم؛ فهذا العلم، وإن منحه «الشرعية»، فلا يمنحه «المشروعية»، ولا يُحصِّلها، حتىٰ يتعاقد مع المحكومين علىٰ أن يتسلط علىٰ شؤونهم؛ وما ذاك إلا لأن التسلط عبارة عن **عمل الإرادة**؛ وكنْهُ الإرادة أنها لا تنفك تنزع إلىٰ التملك؛ والتملك للشيء، كائنا ما كان

قدرُه، تدخُل عليه شبهة منازعة الإله في مالكيته؛ وحتىٰ تُدفع عنه هذه الشبهة، يتوجَّب تحقق المتسلِّط بالائتمان علىٰ هذا الشيء؛ والائتمان لا يكون إلا **بإذن** مخصوص من المالك؛ وهذا الإذن الخاص هو الذي يتخذ صورة العقد.

والفقيه المقاصدي، هو الآخر، عندما يتسلط علىٰ النصوص والأدلة إنما يريد أن يتملكها، ولا أدل علىٰ إرادته التملك الجالب لتهمة المنازعة أنه يَعدُّ نفسه شارعا فيما يظن أن ربه لم يشرِّع فيه، نائبا منابه؛ فيحتاج إلىٰ إذن خاص من ربه ليصرف عنه هذه الشبهة، وهذا الإذن الخاص تجَّلىٰ في المواثيق الغليظة التي أخذها الحق سبحانه من بني آدم، **مخاطبا** لهم بما أراد، لا مبلّغا إياهم ما أراد؛ وهذه **الإرادة الخطابية الإلهية** التي تجلت في هذه المواثيق هي التي تمدُّ تسلُّط الفقيه المقاصدي علىٰ نصوص الشارع بمشروعيته؛ وتحصيلُه لهذه المشروعية ليس معناه أن يَرجع إلىٰ هذه المواثيق في تبرير تسلُّطه، وإنما معناه أن **يعمل** علىٰ وفق هذه الإرادة الخطابية الإلهية الحاصلة في عالم المواثقة كما **يعمل** علىٰ وفق الإرادة التبليغية الإلهية التي تلتها في عالم المعاملة، بل، أكثر من ذلك، لا يكون هذا الفقيه عاملا بالإرادة الخطابية الإلهية، حتىٰ **يتوسط بها** في العمل بالإرادة التبليغية الإلهية؛ فالأحكام المقاصدية التي يتسلط بها علىٰ النصوص المبلَّغة ينبغي أن تكون موصولة بما قضت به «الإرادة الخطابية الإلهية»، بل **مسترشدة** بما تقرَّر في المواثيق الغليظة المأخوذة من الإنسان؛ **فالحكم المقاصدي ينبغي أن يكون خطابيا وتواثقيا بقدر ما هو تبليغي وتعاملي.**

وبَيِّن أن هذه المواثيق لم تتضمن أوامر أو نواهي، وإنما أسئلة وخيارات، ولا تضمنت أحكاما ولا تقريرات، وإنما أسماء إلهية ومعاني قيمية؛ وهذا يعني أن الأوامر أو النواهي التبليغية ينبغي أن تتقيد بالأسئلة والخيارات الخطابية، **بحيث تُطلَب، في كل أمر أو نهي، وجوه السؤال والخيار**؛ كما ينبغي أن تتقيد الأحكام والإرشادات التبليغية بالمعاني والقيم الخطابية، بحيث **يُبحث، في كل حكم أو تقرير، عن جوانب الإسم الإلهي والمعنىٰ القيمي**.

وعلىٰ هذا الأساس، قام هذا العمل الائتماني بتحديد المواثيق التي تُورِّث الفقيه المقاصدي مشروعية التسلط علىٰ النصوص والأدلة الشرعية، شريطة أن يُصدر أحكامه علىٰ وفق ما توجبه هذه المواثيق التي ارتضاها الطرفان الإلهي والإنساني؛ وهذه المواثيق هي، علىٰ التعيين، «ميثاق الإشهاد» الذي انبنَت عليه «الفطرة»، ويورِّث الفقيه **مشروعية التسلط علىٰ الأسماء الإلهية، استنباطا للقيم والأحكام**؛ و«ميثاق الاستئمان» الذي انبنت عليه «الإرادة»، ويورّثه **مشروعية التسلط علىٰ مراد الشارع من كلامه، إنشاء للأحكام**؛ وأخيرا، «ميثاق الإرسال» الذي انبَنت عليه «التزكية»، ويورّثه **مشروعية التسلط علىٰ المصالح، استخراجا للقيم**.

فكان لهذا العمل التأسيسي جانبان اثنان متكاملان:

أحدهما، جانب **نقدي** اقتضىٰ أن نبين **آثار** نسيان «حالة المواثقة» في المسائل والنتائج التي توصّل إليها المقاصديون، ومن هذه الآثار ما يأتي:

- الخلط بين الفطرة والغريزة، وتغليب المصالح الغريزية علىٰ سواها.

- إهمال مسألة القيم، والحطُّ من رتبة الأخلاق، ونسيان مفهوم «التزكية»، والتصور المحدود لمفهوم «الإخلاص».

- الخلط بين أنواع القصد، واستبدال القصد مكان الإرادة ونسبته إلىٰ الله، سبحانه وتعالى.

- الاستغناء بمصطلح «المقصود» علىٰ مصطلح «المفهوم».

- تحكيم الاستقراء في البديهيات الشرعية.

- ردُّ المصلحة إلىٰ اللذة والمفسدة إلىٰ الألم.

- السكوت عن العبدية الاختيارية ولو أنها اعتُبرت القصدَ الأول من وضع الشريعة.

والجانب الثاني، جانب **بنائي** اقتضىٰ أن نضع بعض المعالم لتقويم مسار «علم المقاصد»، وأن نقترح حلولا لبعض الإشكالات التي أثارها هذا العلم، مع بالغ الاحتياط من شبهة ادعاء التشريع، فلا نَفرّ من شيء فرارنا من التسلط علىٰ مراد الشارع؛ ومن هذه المعالم المصحِّحة والحلول المقترَحة ما يلي:

- التفريق بين «الفطرة» و«الغريزة»، والتفريق بين «الخطاب» و«البلاغ»، والتفريق بين «حالة المواثقة» و«حالة المعاملة».

- تفصيل خصائص العلاقة بين المصلحة والمفسدة.

- الاستدلال علىٰ شرعية مفهوم «القيمة»، وأفضليتِه علىٰ غيره من المفاهيم المقاصدية، مع بيان الحاجة إلىٰ الأخذ بهذا المفهوم في استنباط الأحكام.

- اشتقاق القيم الفطرية من الأسماء الإلهية.

- تدقيق الفروق بين أنواع القصد الشعوري الأربعة: «الباعث» و«العزم» و«النية» و«الإخلاص».

- إثبات دلالة «الأمانة» علىٰ «الإرادة»، وإثبات تعلُّق الإرادة بـ «المِلك».

- البرهانُ علىٰ أن «مبدأ المصلحة» بالنسبة للعمل بمثابة «مبدإ عدم التناقض» بالنسبة للنظر، تحديدا للعقلانية.

- تحليلُ علاقة التلازم بين المصلحة والقيمة بما جعل القيمة عبارة عن شعور مُنير، والمصلحةَ عبارة عن ظهور مستنير بهذا الشعور.

- ردُّ الكليات الضرورية الخمس إلىٰ كليات ثلاث ترفع عدم تجانسها، وهي: «حفظ العقيدة» و«حفظ العقل» و«حفظ العمل»، حيث استُبدِل «حفظ العمل» مكان «حفظ المال».

- بيان أن تأسيس الشريعة علىٰ «مواثيق الربوبية» يستلزم الرجوع، لا إلىٰ علل أحكامها، وإنما إلىٰ **علل وجودها**؛ فـ «ميثاق الإشهاد» يتضمن **العلة العقدية** لوجود الشريعة، و«ميثاق الاستئمان» يتضمن **العلة التكليفية** لوجود الشريعة، و«ميثاق الإرسال» يتضمن **العلة التبليغية** لوجود الشريعة.

- وضع تقسيم ائتماني للمصالح الشرعية باعتبار تضمّنها للقيم، ثم وضع ترتيبٍ ائتماني لها باعتبار تبعية القيم الغريزية للقيم الفطرية؛ فشمَل هذا الترتيب من الأعلىٰ إلىٰ الأدنىٰ أنواع القيم الستة الآتية: «القيم الروحية»، ثم «القيم العقدية»، ثم «القيم العملية»، ثم «القيم العقلية»، ثم «القيم الحيوية»، فـ «القيم المادية».

- ضبط التفسير لبعض الآيات المتعلقة بالقِيَم، وإعادة التأويل لقصة آدم عليه السلام في الجنة، وتجديد الفهم لحديث الهجرة.

وقد دعانا هذا العمل إلىٰ أن نتعرض لبعض العلماء المقاصديين، لكننا تحرَّينا، في هذا التعرض، أن لا نتحامل علىٰ أي واحد منهم ولو دققنا النظر فيما اعتقدنا أنه أخطاء وقع فيها، بل لم يكن نقدُنا له إلا إبرازا لدوره الاجتهادي الكبير، بل غالبا ما كان نقدنا لدعاوىٰ بعضهم مصحوبا بتأييدنا لدعاوىٰ أخرىٰ له، حتىٰ كأننا لم ننقده قط، بل كأننا ننحاز له؛ وما ذاك إلا لأن هدفنا من هذا العمل لم يكن إلا الإسهام في بناء «علم المقاصد» علىٰ **أُسُس عالمية** لا تَتزلزل، **أُسس تُسند مشروعيته وتُبرز معقوليته وتُوطّد مقبوليته في العالم.**

المراجع

١- الإصفهاني، الراغب: ١٩٨٧، **الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة**، تحقيق أبو اليزيد العجمي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة.

٢- الإصفهاني، الراغب: ٢٠٠٤، **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣- ابن تيمية، تقي الدين: ٢٠٠٦، **مجموعة الفتاوىٰ**، تحقيق فريد عبد العزيز الجندي وأشرف جلال الشرقاوي، دار الحديث، القاهرة.

٤- ابن تيمية، تقي الدين: [؟] **نقض المنطق**، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.

٥- ابن رجب، الحنبلي: ١٩٩٧، **جامع العلوم والحكم**، دار الحديث، القاهرة.

٦- ابن عاشور، محمد الطاهر: [؟]، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، الشركة التونسية للتوزيع، تونس.

٧- ابن عاشور، محمد الطاهر: [؟]، **تفسير التحرير والتنوير**، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.

٨- ابن عاشور، محمد الطاهر: ٢٠٠١، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمّان.

٩- ابن عبد السلام، عز الدين: ١٩٩٨، **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، بيروت.

١٠- ابن عبد السلام، عز الدين: ٢٠٠٥، **القواعد الكبرىٰ الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، جزآن، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق.

١١- ابن عبد السلام، عز الدين: ١٩٩٦، **الفوائد في اختصار المقاصد أو القواعد الصغرىٰ**، تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر، دمشق.

١٢- ابن عبد السلام، عز الدين:١٩٩٨، **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأفعال**، دار الفكر المعاصر، بيروت.

١٣- ابن العربي المعافري، أبو بكر: ٢٠١٥، **الأمد الأقصىٰ في شرح أسماء الله الحسنىٰ وصفاته العلىٰ**، ضبط نصه عبد الله التوراتي، سفران، دار الحديث الكتانية، طنجة.

١٤- ابن عطية، أبو محمد ٢٠٠٢، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، دار ابن حزم، بيروت.

١٥- ابن كثير، عماد الدين: ٢٠٠٣، **تفسير القرآن العظيم**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

١٦- ابن نجيم، زين الدين: ١٩٨٣، **الأشباه والنظائر**، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق.

١٧- أبو حيان، محمد بن يوسف: ٢٠١٠، **البحر المحيط في التفسير**، دار الفكر، لبنان.

١٨- الأشقر، عمر سليمان: ٢٠٠٨، **شرح ابن القيم لأسماء الله الحسنىٰ**، دار النفائس، عمان.

١٩- البرهان، محمد هشام: ١٩٨٥، **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**، مطبعة الريحاني،بيروت.

٢٠- البغوي، أبو محمد الحسين: ٢٠٠٢، **معالم التنزيل**، دار ابن حزم، بيروت.

٢١- البوطي، محمد سعيد رمضان: ٢٠٠٥، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، دار الفكر، دمشق.

٢٢- جغيم، نعمان: ٢٠٠٢، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، دار النفائس، عمان.

٢٣- الجوزية، ابن قيم: ١٩٩٨، **أعلام الموقعين**، ٤ أجزاء، تحقيق عصام فارس الحرستاني، دار الجيل، بيروت.

٢٤- الجوزية، ابن قيم: ١٩٩٨، **مفتاح دار السعادة**، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٥- الجوزية، ابن قيم: ١٩٩٩، **إغاثة الملهوف من مصايد الشيطان**، تحقيق مجدي فتحي السيد، دار الحديث، القاهرة.

٢٦- الجوزية، ابن قيم: ١٩٩٩، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، جزآن، تحقيق عمر بن سليمان الحفيان، مكتبة العبيكان، الرياض.

٢٧- الجوزية، ابن قيم: ١٩٩٩، **مدارج السالكين**، ٣ أجزاء، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٨- حسان، حسين حامد: ١٩٨١، **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، مكتبة المتنبي، القاهرة.

٢٩- الحسيني، أحمد بك: ١٩٠٣، **نهاية الإحكام في بيان ما للنية من أحكام**، المطبعة الكبرىٰ الأميرية ببولاق، مصر.

٣٠- الدهلوي، ولي الله عبد الرحيم: ١٩٩٥، **حجة الله البالغة**، جزآن، ضبطه محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣١- الرازي، فخر الدين: ١٩٨١، **التفسير الكبير**، دار الفكر، بيروت.

٣٢- الرازي، فخر الدين: ١٩٨٨، **المحصول في علم أصول الفقه**، مجلدان، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٣- الزمخشري، جاد الله: [؟]، **تفسير الكشاف**، دار الكتاب العربي، بيروت.

٣٤- الريسوني، أحمد: ٢٠٢٠، **قواعد المقاصد**، مؤسسة الفرقان، لندن.

٣٥- الزركشي، بدر الدين: ١٩٨٠، **البرهان في علوم القرآن**، ٤ أجزاء، دار الفكر، بيروت.

٣٦- السيوطي، عبد الرحمن: [؟]، **الأشباه والنظائر في الفروع**، دار الفكر، القاهرة.

٣٧- السيوطي، عبد الرحمن: ٢٠٠٨، **الإتقان في علوم القرآن**، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٨- الشاشي، أبو بكر محمد: ٢٠٠٧، **محاسن الشريعة في فروع الشافعية**، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٩- الشاطبي، أبو إسحاق: ١٩٧٥، **الموافقات في أصول الشريعة**، ٤ أجزاء، تحقيق عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرىٰ، مصر.

٤٠- الشاطبي، أبو إسحاق: [؟]، **الاعتصام**، جزآن، دار المعرفة، بيروت.

٤١- الشوكاني، محمد بن علي: ١٩٩٢، **فتح القدير**، دار الحديث، القاهرة.

٤٢- الشوكاني، محمد بن علي: ١٩٩٢، **إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق علم الأصول**، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

٤٣- طه، عبد الرحمن: ٢٠٠٥، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

٤٤- طه، عبد الرحمن: ٢٠١٢، **روح الدين**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

٤٥- طه، عبد الرحمن: ٢٠١٢، **سؤال العمل**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

٤٦- طه، عبد الرحمن: ٢٠١٤، **بؤس الدهرانية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

٤٧- طه، عبد الرحمن: ٢٠١٤، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

٤٨- طه، عبد الرحمن: ٢٠١٦، **سؤال الأخلاق**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

٤٩- طه، عبد الرحمن: ٢٠١٧، **دين الحياء**، ٣ أجزاء، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت.

٥٠- طه، عبد الرحمن: ٢٠٢١، **المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية**، جزآن، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت.

٥١- العالم، يوسف حامد: ١٩٩١، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٥٢- الغزالي، أبو حامد: [؟]، **المقصد الأسنىٰ في شرح الأسماء الحسنىٰ**، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٣- الغزالي، أبو حامد: ٢٠١٠، **المستصفىٰ من علم الأصول**، تحقيق محمد تامر، جزآن، دار الحديث، القاهرة.

٥٤- الفاسي، علال: [؟]، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.

٥٥- القرافي، شهاب الدين: ١٩٧٣، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، القاهرة.

٥٦- القرافي، شهاب الدين: ١٩٩٨، **الفروق**، ٤ أجزاء، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٧- القرطبي، أبو عبد الله: ٢٠٠٣، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الكتاب العربي، بيروت.

٥٨- القسطلاني، قطب الدين: [؟]، **مراصد الصلاة في مقاصد الصلاة**، تعليق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة.



بعد كتاب «المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية» الذي وضع فيه الفيلسوف المغربي المعروف طه عبد الرحمن أصولَ نظريته في الأخلاق الائتمانية، ها هو -في هذا الكتاب الذي بين يديك- يقوم بتطبيق هذه النظرية في مجال «علم المقاصد». إذ يرى أن هذا العلم ينبني على مبدأ ادعاء الاختصاص بالبتِّ في مقاصد الشارع؛ فعندما يقول المقاصدي: «هذا مراد الشارع من حكمه»، فإنه لا يدَّعي معرفة حكم الشارع فحسب، بل يدَّعي أيضًا الحكم على حكمه، مما يجعل المقاصدي لا عالمًا فحسب، بل حاكمًا أيضًا؛ وإذا كانت معرفته بالحكم الشرعي تجعل علمَه يُحصّل «الشرعية»، فإن حكمه على الحكم الشرعي يوجب أن يُحصّل علمُه «المشروعية»، فضلًا عن «الشرعية». وقد تولّى هذا المفكِّر المجدِّد بيان الأسس الائتمانية التي تُمِد «علم المقاصد» بـ«المشروعية» المطلوبة، موضحًا كيف أن هذا الإمداد التأسيسي، بقدر ما يفتح في هذا العلم آفاقًا أخلاقية غير مسبوقة، فإنه يستلزم إعادة النظر في بعض المفاهيم والتصوّرات والمسلّمات التي لا تزال تحول دون انطلاق هذا العلم إلى أُفق أرحب، بحيث يصير علمًا أخلاقيًا عالميًا.



ISBN 978-614-470-052-5

السعر: 20 دولارًا أمريكيًا أو ما يعادلها

NOHOUDH info@nohoudh-center.com www.nohoudh-center.com